دروس
في فقه الإمامية

٤

دروس في فقه الإمامية

تأليف

العلامة الدكتور

الشيخ عبد الهادي الفضلي

مؤسسة أم القرى

للتحقيق والنشر

اسم الكتاب : .... دروس في فقه الامامية
المؤلف : .... الدكتور عبد الهادي الفضلي
مركز التوزيع : .... مؤسسة أم القرىٰ للتحقيق والنشر
المطبعـة : .... القـدس
عدد النسخ : .... ١٠٠٠ نسخة
تاريخ الطبع : .... رجب ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥ م

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

وبعد:

فبين يدي القارىء الكريم محاولة متواضعة وجدّ متواضعة، هدفت من إعدادها إلى تيسير المادة الفقهية المدونة في كتب الفقه الإمامي الاستدلالية تنظيماً وعرضاً، وقولبتِها داخل إطار مقرر دراسي، حاولت قدر طاقتي الضعيفة أن يتمشّى تأليفه ومنهج البحث العلمي الحديث، ويسير في أهدافه مع تعليمات التربية الفكرية الحديثة.

ودخلته بعد تمهيد عرضت فيه لمواضيع توطىء بتقديمها للولوج في المقرر الدراسي، تناولت فيها:

- علم الفقه بعامة: تعريفه، وبيان موضوعه الذي يبحث فيه، ومدى الحاجة إليه، وحكم تعلمه شرعاً، ثم استعرضت بين الإيجاز والإسهاب مقدماته من العلوم المساعدة للباحث في درسه والبحث فيه، وبعده ختمته بعرض مقتضب للمذاهب الفقهية الإسلامية الراهنة، لأنطلق من هذه الخاتمة إلى:

- تعريف الفقه الإمامي، فأرّخت لولادته ونشأته، وأطلت الحديث هنا عن (اجتهاد الرأي)، لأنه الفارق بين مدرستي الفقه الإسلاميتين الأُوليين: مدرسة أهل البيت ومدرسة الصحابة، حيث انتهجت الأولى مبدأ الالتزام بالنص الشرعي من الكتاب والسنّة، وأضافت إليهما الثانية مبدأ الاجتهاد بالرأي.

ثم حددت المراد بـ (أهل البيت) كشفاً للاختلاف المفتعل في المسألة، منطلقاً منه إلى توثيق مذهب أهل البيت ببيان أدلة مشروعيته، ليتم بهذا الربطُ بينه وبين فقه الإمامية الذي يعتبر امتداداً له واستمراراً لرسالته.

وبعد هذا تطرقت بإيجاز لبيان أهم مراكزه قديماً وحاضراً، ثم بيان مدارسه العلمية منذ انبثاقه حتى يومنا هذا.

وبعد ذلك أردفت هذا بعرض لأهم مراجعه من مدونات: كتباً ورسائل، مقتصراً على المطبوع منها.

وأخيراً ختمته ببحث موفّى لتبويبه ليكون المدخل إلى دراسته وفق التبويب المقترح.

وكان آخر هذه التوطئات موضوع (التكليف الشرعي): تعريفه، وبيان الطرق التي ينبغي أن تسلك لمعرفة الأحكام الشرعية، ثم عرض للمراحل التي يمر بها الحكم الشرعي منذ صدوره من المكلِف حتى وصوله إلى المكلَف، فعرض موجز لشروط التكليف الشرعية، خاتماً إياه ببيان أهلية التكليف.

واقتصرت من مادة فقه الإمامية على دراسة موضوع (الطهارة)، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ لأنه الموضوع الذي يبدأ به الدرس الفقهي الاستدلالي عند أغلب أساتذة الفقه، وفي أغلب المدونات الفقهية.

٢ ـ ولأن ما كتب فيه من دراسات فقهية في متناول الدارس والباحث، مما يهيِّىء ويسهّل الرجوع إليه للاستزادة عند قراءة هذا الكتاب.

٣ ـ ولأني قصدت من هذا المؤلَف أن يكون الكتاب المساعد لقارئه على الاستعداد لحضور درس الفقه الاستدلالي المعروف في الوسط الحوزوي الإمامي بـ (البحث الخارج)، والمقصود به البحث في المادة الفقهية ودرسها خارج الكتاب المقرر.

وهو بهذا القدر كماً وكيفاً ـ فيما أقدر ـ وافٍ بالمطلوب ومحقق للغرض.

وقد سرت فيه وفق الخطوات التالية:

١ ـ تعريف الموضوع (موضوع الحكم).

واعتمدت في هذه الخطوة استقاء التعريف من مصادره، وهي:

أ ـ العرف العام، والذي يراد به أبناء المجتمع، وعبرت عنه بـ (العرف) دونما تقييد بوصف (العام) التزاماً بلغة الفقه، وربما عبرت عنه بـ (العرف الاجتماعي) أو بـ (المجتمع) وأمثالهما تطعيماً للقديم بالحديث.

ب ـ العرف الخاص، والذي يراد به العلماء المتخصصون، وحاولت مقدوري الرجوع إلى أنضج وأحدث ما كتب، وعبّرت عنه بـ (التعريف العلمي) أو التعريف (علمياً) أو (في العلم).

ج ـ العرف اللغوي، والذي يقصد منه التعريفات المعجمية، وحاولت الرجوع إلى أوثق المعاجم اللغوية قديماً وحديثاً، عربية وغير عربية، وعبّرت عنه بـ (التعريف اللغوي) أو التعريف (لغوياً) أو (في اللغة).

٢ ـ الأقوال في المسألة.

والتي يراد بها آراء وفتاوى الفقهاء في الحكم للموضوع.

وتعبيري عن (الحكم) بـ (المسألة) التزاماً مني بلغة الفقه المألوفة في الوسط الفقهي.

ويبدو لي أن هذا التعبير جاء من أن الآراء والفتاوى الفقهية في الأغلب تأتي إجابةً عن سؤال يطرح على الفقيه، والمسألة ترادف السؤال في كونهما مصدر سأل يسأل فتفيد معنى السؤال، كما أنها تأتي بمعنى المطلب وهو الشيء المطلوب أو المسؤول عنه، حكماً كان ذلك الشيء أو غيره، فقد يكون لهذا أو لذاك اختار الفقهاء المسألة بدلاً عن السؤال أو المسؤول عنه استعمالاً ثم اشتهرت فصارت مصطلحاً.

وقد عرضت هذه الأقوال منسوبة إلى قائليها حسب ما هو مذكور في المؤلفات الفقهية.

٣ ـ الدليل.

وأعني به الدليل لكل قول من أقوال المسألة.

وكنت أعرض الأدلة عرضاً كما وردت في الكتب الفقهية الاستدلالية إما بنصها، وإما بشيء من التصرف في العبارة لتأتي واضحة فتنهض ببيان المقصود.

٤ ـ الموازنة.

ثم أقوم بالموازنة بين الأدلة بمناقشتها وترجيح أحدها في ضوء ما تنهي إليه وسائل البحث.

٥ ـ النتيجة.

وبعد الموازنة بين الأدلة بالمناقشة والترجيح أخلص إلى النتيجة على أساس مما يؤدي إليه البحث.

وأخال أن ترتيب الدرس وفق هذه الخطوات يهيِّىء لأجزاء البحث أن تترابط عضوياً وأن تتسلسل حسب أولوياتها في البحث.

هذا من حيث المنهج.

ومن حيث التربية فأخال أنها أقدر على شد القارىء إليها وجعله قادراً على هضمها فاستيعابها بيسر وسهولة.

وإذا كان للباحث أن يذكر ما مرَّ به من صعوبات في إعداد بحثه، فإني غير ذاكر هنا إلاّ أهمها على الإطلاق، وهو صعوبة الحصول على المصادر الفقهية الإمامية من موسوعات وكتب ورسائل في مقري الراهن.

فقد كان هناك شيء غير قليل من المخاطرة في جلبها من الخارج، وشيء

غير قليل من المغامرة في بذل المال الكثير ثمناً لها.

ومع هذا لم أحصل إلاّ على النزر إلاّ أنه كان كافياً ـ إلى حدٍ ما ـ في تزويدي بالمادة الفقهية.

ومادمت في صدد ذكر هذا فأرى من الواجب أن أتقدم بجزيل الشكر ووافر التقدير لجميع الإخوة الأفاضل من علماء ومثقفين ومكتبيين على مساعدتهم لي في ذلك.

كما يجب عليّ أن أذكر ـ هنا ـ سماحة سيدي الوالد (قده) الذي مافتىء منذ أن كان الموضوع فكرة يحثني على إنجازه ويشجعني كلما تشرفت بخدمته.

وكان له (قده) فضل الإشراف عليه، فقد كنت كلما أعددتُ فصلاً منه أو فصولاً، وتشرفت بالاجتماع به في (جدة) أو (سيهات) أقرأ له ما أنجزت فيستمع لي بكل إصغاء ويزودني بعد ذلك بملاحظاته القيّمة وتوجيهاته السديدة.

واستمر الوضع على هذا حتى أواخر القسم الثاني من البحث حيث وافاه الأجل وارتحل إلى ربه تعالى راضياً مرضياً، وخسرتُ بفقده المشرف والموجّه، تغمده الله تعالى بواسع رحمته كفاء ما قدم من خدمة لفقه آل محمد تعلماً وتعليماً وإرشاداً، وبعث ثواب عملي هذا إلى روحه الطاهرة.

وأخيراً:

توخيت من هذه المحاولة العلمية المتواضعة أن تنضم إلى محاولاتي السابقة التي قدمتها على شكل مقدمات للدرس الفقهي العالي، متمثلة في الكتب التالية:

١ ـ التربية الدينية.
٢ ـ مختصر الصرف.
٣ ـ مختصر النحو.
٤ ـ تلخيص البلاغة.
٥ ـ تلخيص العروض.

٦ ـ خلاصة المنطق.
٧ ـ خلاصة علم الكلام.
٨ ـ أصول البحث.
٩ ـ أصول الحديث.
١٠ ـ مبادىء أصول الفقه.
١١ ـ مبادىء علم الفقه.

ليكون هذا الكتاب الخاتمة في تشكيلة الدروس الشرعية.

وإني لأرجو من العلماء والأساتذة المعنيين بالدراسات الفقهية تقويم أوده وتصويب خطأه لأفيد من تصحيحها عند معاودة النظر.

كما أسأله تعالى وتقدس أن ينفع به ويثيب عليه، إنه ولي التوفيق وهو الغاية.

الدمام ـ دارة الغريين **عبد الهادي الفضلي**
١٤١٣/٧/١ هـ

القسم الأول

بحوث تمهيدية

ـ علم الفقه

ـ فقه الإمامية

ـ التكليف الشرعي

علـم الفقـه

- تعريفه
- موضوعه
- الحاجة إليه
- تعلمه
- مقدماته
- مذاهبه

تعريفه

إذا حاولنا أن نتعرّف تعريف علم الفقه من مظانه، سواء كانت معاجم علمية أو مدونات فقهية أو من كتب أصول الفقه، فسنراه كسواه من تعاريف العلوم الأخرى لم يُقتصر فيه على صيغة واحدة أو معنى موحّد.. فقد عُرّف بأكثر من تعريف.

وسنرى أن تعريفاته ـ هي الأخرى ـ لم تسلم من النقد، وإيراد المآخذ، وإبداء الملاحظات.

ويرجع هذا ـ عادة ـ إلى اختلاف الطرق المتبعة في التعريف، وإلى اختلاف وجهات النظر في معنى العلم.

ولأنني التزمت أن أتوخّى الاختصار في تأليفي هذا ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، رأيت أن أقتصر على ذكر المهم منها من حيث شهرته أو حداثته أو اشتماله على ما يفيد في الدرس والمناقشة.

وأشهر وأسير تعريف لعلم الفقه هو التعريف القائل بأنه:

«العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال»[1].

وأُرِيدَ بتقييده بقيد (بالاستدلال) إخراج علم جبرائيل وعلم النبي (ص) لأنه وحي، وليس اجتهاداً يعتمد الاستدلال.

والفرق بين العلم المتلقّى عن طريق الوحي أو الإلهام، والعلم المستفاد عن طريق الاجتهاد، أن الثاني منهما يعتد علماً مكتسباً.

---

(١) أنظر: شرح العضد لمختصر المنتهى: ١/ ١٨.

ومن هنا وجدنا من المعرّفين لعلم الفقه مَن استعمل كلمة (المكتسب) لإخراج علم النبي وعلم جبرائيل، بدلاً من عبارة (بالاستدلال)، فقال: «الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[١] .

ويبدو أن هناك من المعرّفين من رأى أن عبارة (عن أدلتها) وافية كقيد احترازي لإخراج علم النبي وعلم جبرائيل، فاستغنى بها عن قيد (بالاستدلال) وقيد المكتسب، كالشهيد الأول والشيخ صاحب المعالم، فعرّفاه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية[٢] .

وذلك لأن الاستفادة من الدليل تعني الاستدلال والاكتساب.

ويفاد من شرح صاحب المعالم له في كتابه (معالم الدين) الذي عقبه به، ومن نتائجه التي انتهى إليها في بيان معنى الأحكام، ومعنى الأدلة، كلاً في موضعه، أن المراد:

ـ بالأحكام: ما يشمل الأحكام التكليفية والحكم التخييري والأحكام الوضعية.

وهو بهذا يقصرها على الحكم الواقعي أولياً وثانوياً، فلم يعممه إلى ما يشمل الحكم الظاهري المستفاد من الأدلة الفقاهية.

إلاّ أنه يمكن أن يقال ـ بناءً على شمول الحكم الشرعي للواقعي والظاهري ـ إن عبارة (الأحكام الشرعية الفرعية) تشملها عند من يرى ذلك، وبخاصة أن مصطلح (الحكم الظاهري) من مصطلحات المتأخرين.

ـ وبالشرعية: ما يعم الشرعية خالصةً والشرعية العقلية، وبهذا الوصف كقيد احترازي تخرج الأحكام العقلية المحضة.

---

(١) أنظر: القاموس الفقهي ـ مادة: فقه.

(٢) القواعد والفوائد: ٣٠، ومعالم الدين: ٦٦ ـ ٦٧.

ـ وبالفرعيـة: ما يقابـل الأصليـة التي هي أحكـام التوحيد والنبـوة والمعاد، وما إليها مما يعرف بأصول الدين.

ذلك أن أحكام الدين تتنوع إلى:

أحكام معرفة.
وأحكام طاعة.

ويراد بأحكام المعرفة: الأحكام الموصلة إلى معرفة الله تعالى.

وبتعبير آخر: الموصلة إلى معرفة المكلِف.

وبأحكام الطاعة: الأحكام المحققة للعبد أو المكلَف الطاعةَ المقرّبة له إلى الله تعالى.

وبهذه التفرقة بينهما ندرك ـ وبوضوح ـ أن أحكام المعرفة أصل لأحكام الطاعة، وهي فرع لها؛ لأن معرفة المكلِف قبل طاعته.

ـ وبالأدلة: الأدلة الأربعة المعروفة بالأدلة الاجتهادية (الكتاب والسنّة والإجماع والعقل)، لأنها هي مصادر الأحكام الواقعية، ومنها تستنبط وتستفاد.

ـ وبالتفصيلية: أن يكون مع كل حكم دليله الخاص به.

وهو قيد احترز به لإخراج علم المقلِد بالأحكام الشرعية الفرعية، لأنه قائم على دليل إجمالي واحد عام بحجيته لكل حكم يأخذه المقلِد من المجتهد الذي يرجع إليه في تقليده.

وخلاصته: إن المقلِد «إذا علم أن هذا الحكم المعين قد أفتى به المفتي، وعلم أن كل ما أفتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه، يعلم بالضرورة أن ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه، وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه»(١).

(١) معالم الدين: ٦٨.

وأحدث تعريف للفقه هو تعريف أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم في كتابه (الأصول العامة للفقه المقارن)، الذي توخى به الخروج من دائرة ما يؤخذ على التعريف المشهور من ملاحظات أمثال:

عدم شموله للحكم الظاهري.

وعدم إدخاله الوظائف العملية عند من ينكر الحكم الظاهري.

وعدم تقييده الأحكام بالكلية.

فعرّفه بأنه «مجموع الأحكام الشرعية الفرعية الكلية أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع أو العقل عند عدمها»(١).

والفرق بين الحكم والوظيفة ـ كما يقرره ـ: هو أن «الوظيفة ليس فيها نظر إلى الواقع أصلاً، وجَعْلها لا يستند إلى مصلحة أو مفسدة في المؤدّى، وإنما يستند إلى مصلحة في نفس الجعل، وهي مصلحة التيسير أو المحافظة على الحكم الواقعي.

بخلاف الحكم فإنه تابع للمؤدى، فإن كان فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك، كان الحكم تبعاً لذلك إلزامياً، وإن كانت المصلحة أو المفسدة غير ملزمة جعلت الكراهة أو الاستحباب، ومع خلوّها عنهما أو تساويهما جعلت الإباحة»(٢).

والوظيفة كنتيجة فقهية تستفاد من الأدلة الفقاهية التي هي: الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير.

ونخلص من جميع هذه إلى أن الأحكام الشرعية تتصنف إلى مجموعتين:

إحداهما تتعلق بالعقيدة.

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٠.

(٢) م. ن: ٧٧ ـ ٧٨.

وأخراهما تتعلق بالعمل.

ومجموعة الأحكام التي تتعلق بالعمل هي الأحكام الفقهية.

وفي ضوئه:

يمكننا أن نعرّف الفقه بأنه: العلم الذي يبحث فيه عن الأحكام الشرعية التي تتعلق بعمل المكلَف أو ما يقوم مقامها.

وأعني بالأحكام هنا الأحكام التكليفية والوضعية.

وبما يقوم مقامها: الأحكام الظاهرية عند مَن يثبتها ويراها، أو الوظائف العملية عند من ينكر الحكم الظاهري.

موضوعه

قال صاحب المعالم في بيان موضوع الفقه: «لا بد لكل علم أن يكون باحثاً عن أمور لاحقة لغيرها.

وتسمّى تلك الأمور مسائله، وذلك الغير موضوعه.

ولما كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة ـ أعني: الوجوب والندب والإباحة والكراهة والحرمة ـ وعن الصحة والبطلان، من حيث كونها عوارض لأفعال المكلفين، فلا جرم كان موضوعه هو أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير»[1] «والوضع»[2].

ويراد بالاقتضاء الإلزام المتمثل في:

أ ـ الأمر بسبب وجود المصلحة في الفعل، مثل فعل الصلاة، فإنه لاشتماله على المصلحة، اقتضت المصلحة الأمر به وجوباً واستحباباً.

ب ـ النهي بسبب وجود المفسدة في الفعل، مثل فعل شرب الخمر، فإنه لاشتماله على المفسدة، اقتضت المفسدة النهي عنه تحريماً. . ومثل فعل الوضوء بماء مسخن بالشمس، فإنه لاشتماله على مفسدة تسبيب مرض البرص ـ كما ورد في الحديث ـ اقتضت المفسدة النهي عنه كراهةً.

ويراد بالتخيير: عدم الإلزام، كما في فعل شرب الماء في الحالات الاعتيادية، فإنه لعدم اشتماله على مصلحة أو مفسدة، لم يلزم الشارع به لا بنحو الأمر ولا بنحو النهي، وإنما خيّر فيه بين الإتيان والترك، الذي هو معنى الإباحة.

(١) معالم الدين: ٧٥.

(٢) القواعد والفوائد: ٣٩.

ويراد بالوضع: «الحكم على الشيء بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً»[1].

والسبب: مثل الملك أو التملك الذي هو سبب الانتفاع بالمملوك، ومثل اليد التي هي سبب الضمان، ومثل الزنى الذي هو سبب الحد.

والشرط: مثل الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة.

والمانع: مثل القتل المانع للإرث.

وقال في (شرح الكوكب المنير): «موضوع علم الفقه: أفعال العباد من حيث تعلق الأحكام الشرعية بها»[2].

والنصان المنقولان ـ كما تراهما ـ يتفقان في أن موضوع علم الفقه هو فعل العبد المكلَف من حيث تعلق الأحكام الشرعية به.

وفي ضوء ما ذكره صاحب المعالم التزاماً منه بمنهج البحث المنطقي أو القديم تكون الأحكام الشرعية التي تُبحث وتُدرس في علم الفقه مسائلَ علم الفقه، وليست موضوعه لأن موضوعه فعل المكلف الذي تتعلق به المسائل.

هذا في القديم.

وفي الحديث: يحدد أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم موضوع علم الفقه بـ «الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية من حيث التماسها من أدلتها»[3].

وكما ترى: الفرق واضح بين هذا التحديد وما قبله، ذلك أن موضوع علم الفقه عند القدامى: أفعال المكلفين من حيث عروض الأحكام الشرعية عليها وتعلقها بها.

وهو الآن: الأحكام الشرعية وما يقوم مقامها من حيث التماسها من أدلتها.

---

(١) م. س.

(٢) شرح الكوكب المنير: ١/ ٣٦.

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن: ١٥.

ويرجع هذا الفرق إلى الفرق في منهج البحث بين القديم والحديث.

ذلك أن منهج البحث قديماً يحدد موضوع العلم بما يبحث فيه في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية «كبدن الإنسان لعلم الطب، فإنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة والمرض، وكالكلمة لعلم النحو، فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء.

والعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء لما هو هو أي لذاته، كالتعجب اللاحق لذات الإنسان، أو تلحق الشيء لجزئه كالحركة بالإرادة اللاحقة للإنسان بواسطة أنه حيوان، أو تلحقه بواسطة أمر خارج عنه مساوٍ له، كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب[1].

ونلمس هذا واضحاً من تقدمة صاحب المعالم وهو في صدد تحديد موضوع علم الفقه حيث يقول: «لا بد لكل علم أن يكون باحثاً عن أمور لاحقة لغيرها، وتسمّى تلك الأمور مسائله، وذلك الغير موضوعه».

فالبحث في ضوء المنهج القديم لا ينصب على الموضوع، لأن الموضوع ـ وفق قواعده ـ لا يدرس ولا يبحث فيه.

والذي يبحث فيه ويدرس هو العوارض الذاتية التي تعرض للموضوع وتتعلق به، وهي التي تسمى بالمسائل.

فالفقيه لا يبحث في فعل العبد المكلَّف نفسه، وإنما يبحث في الأحكام الشرعية التي تعرض له وتتعلق به.

بينما الآن: يذهب المنهج الحديث إلى أن موضوع العلم هو ما يعرف بمسائل العلم قديماً، لأن موضوع العلم ـ كما تنص عليه قواعد المنهج ـ هو الذي ينصب عليه البحث ويدرس بشكل مباشر.

---

(١) شرح الرسالة الشمسية في المنطق: ٢٣.

ومن هنا سمي موضوعاً لأنه وضع ليبحث فيه وليدرس بصورة مباشرة.

والذي يبحث فيه ويدرس مباشرة في علم الفقه هو الأحكام الشرعية لا فعل المكلف.

ومن الجلي أن ما يقرره المنهج الحديث في تحديد موضوع العلم هو الأصوب.

ولهذا، وفي ضوئه، نقول:

موضوع علم الفقه: هو الأحكام الشرعية الفرعية وما يقوم مقامها من حيث استفادتها من أدلتها.

الحاجة إليه

تأتي الحاجة إلى الفقه من حاجة الإنسان إلى التمسك بالدين، ذلك أن الفطرة العقلية السليمة تقضي بوجوب الأخذ بالدين لأن الإنسان ـ كما هي طبيعته وكما أكدت التجارب التاريخية ـ قاصر عن أن يدرك المصالح والمفاسد في جميع جزئيات وأنماط سلوكه فكرياً وعملياً، فردياً واجتماعياً.

والله تعالى ـ وهو خالق الإنسان والعالم بدقائقه وأسراره ـ يؤكد لنا في كتبه المنزلة المقدسة أن الإنسان بحاجة إلى ما ينظم له حياته الدنيوية وما يرسم له الطريق الموصل له إلى هدفه الذي من أجله خُلق، وإليه يسعى، وهو الحياة الأخروية والخلود في نعيمها الدائم.

وليس إلاّ الدين يقوى على ذلك لأنه من الله.

والفقه ـ لأنه هو الذي يبحث في الأحكام الشرعية ويلتمسها من أدلتها ـ هو الذي يعطينا ويعرفنا الأحكام الدينية التي تقوم بتنظيم حياتنا الدنيوية بما يحقق لنا المصلحة ويبعدنا عن المفسدة، والتي تقوم برسم الطريق الذي يوصلنا إلى الغاية من خلقنا وهي الجنة وحياتها السعيدة سعادة الأبد.

وتقدم أن أوضحت في الدرس الكلامي[١] : أن الله تعالى منعم على الإنسان بنعمة الخلق والإيجاد.

وشكر المنعم واجب عقلاً، وذلك لأن العقلاء يذمون تاركه.

وكل فعل يستحق صاحبه الذم من قبل العقلاء بسبب تركه له هو واجب عقلي.

---

(١) أنظر: خلاصة علم الكلام ـ المقدمة.

وشكره تعالى لا يتحقق إلاّ بإطاعته بامتثال أوامره ونواهيه.

فمن هنا تكون الحاجة إلى الفقه حاجة ضرورية وأساسية.

ويقرر الشهيد الأول دليل الحاجة إلى علم الفقه كلامياً: بأنه «لما ثبت في علم الكلام أن أفعال الله تعالى معللة بالأغراض وأن الغرض يستحيل كونه قبيحاً، وأنه يستحيل عوده إليه تعالى، ثبت كونه لغرض يعود إلى المكلَف.

وذلك الغرض: إما جلب نفع إلى المكلَف، أو دفع ضرر عنه.

وكلاهما قد ينسبان إلى الدنيا، وقد ينسبان إلى الآخرة.

فالأحكام الشرعية لا تخلو عن أحد هذه الأربعة.

وربما اجتمع في الحكم أكثر من غرض واحد»[1].

وقد ورد عن أئمتنا أئمة أهل البيت (ع) الحث على التفقه في الحلال والحرام ببيان يقارب في لهجته أن يوجب التفقه في الحلال والحرام وجوباً عينياً، وذلك كما في الأحاديث التالية:

ـ عن أبي عبدالله الصادق (ع) قال: «لَوَددتُ أن أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا».

ـ وعنه أيضاً يقول: «تفقهوا في الدين، فإنه مَن لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي، إن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿**ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾ ».

ـ عن المفضل بن عمر: قال: «سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: عليكم بالتفقه في دين الله تعالى، ولا تكونوا أعراباً، فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يزكِّ له عملاً».

---

(١) القواعد والفوائد: ٣٣.

ـ عن محمد بن مسلم: قال: «قال أبو عبدالله (ع): لو أُتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لأدّبته».

قال: وكان أبو جعفر (ع) يقول: «تفقهوا وإلاّ فأنتم أعراب».

ـ عن إسحاق بن عمار: قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: «ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام».

تعلمه

لا خلاف في وجوب تعلم الأساسيات من أصول الدين، والأساسيات التي تتدخل تدخلاً مباشراً في التطبيق العملي وتحقيق الامتثال من قبل المكلَّف من الأحكام الفرعية وجوباً عينياً.

أما تعلم ما عدا الأساسيات من الأحكام الشرعية، أصولاً كانت أو فروعاً، فهي من الواجب الكفائي الذي إذا حققه من به الكفاية في أداء المسؤولية والخروج عن عهدتها من المسلمين ارتفع التكليف عن الباقي.

وهذا الحكم من ضروريات الدين التي لا تحتاج معها إلى إقامة الدليل لإثباتها، وذلك لبداهة ثبوتها.

والآيات القرآنية الكريمة: **﴿فلولا نفر من كل فرقةٍ منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾**[1] تشير إلى هذا، واستخدامها لأسلوب التحضيض المتمثل في أداته (لولا) يؤكده تأكيداً بيّناً.

والمقصود بالتفقه في الدين ـ هنا ـ معرفة أحكامه أصولاً كانت أو فروعاً، فتشمل بهذا تعلم الفقه.

والوجوب فيها المستفاد من الطلب المدلول عليه بالتحضيض هو الوجوب الكفائي المشار إليه في أعلاه، وقرينة ذلك إيجاب النفر على طائفة أو جماعة من المسلمين، وليس على كل فرد من المسلمين حتى يكون عينياً.

---

(١) التوبة: ١٢٢.

مقدماته

لا يختلف علم الفقه عن كثير من العلوم التخصصية التي لا بد للمتخصص فيها من دراسة بعض العلوم التي تعتبر علوماً مساعدة للدارس والباحث في مجال التخصص.

وقد اصطلح على هذه العلوم بالمقدمات والمبادىء.

ومقدمات علم الفقه هي:

- علوم اللغة العربية.
- علوم القرآن.
- علوم البلاغة.
- علوم الحديث.
- التاريخ الاجتماعي لعصر التشريع.
- الحياة الاجتماعية المعاصرة للفقيه.
- علم المنطق.
- علم أصول الفقه.
- القواعد الفقهية.

وقد ألّف أكثر من عالم في هذه المقدمات، منهم الشيخ جعفر الأسترآبادي الحائري (ت ١٢٦٣ هـ)، الذي ألف في ذلك كتابه المعنون بـ (جامع الفنون)، الذي عرفه السيد الأمين في (الأعيان: ٤/ ٨٤) بقوله: «تكلم فيه على العلوم الاثني عشر المشترطة في الاجتهاد، وهي: النحو والصرف، واللغة، وعلم البلاغة، والمنطق، والرجال، والدراية، والأصول، والفقه، والتفسير، والكلام، وعلم الأخبار».

ومعنى أن هذه العلوم مساعدة في مجال التخصص الفقهي هو أن على الدارس للفقه والباحث فيه أن يلمّ منها بالقدر الذي يفي ويكفيه في قيامها بوظيفة العلم المساعد، وليس عليه التخصص فيها، أي ليس عليه أن يدرس حتى قضاياها العلمية التي لا علاقة لها بمجال تخصصه الفقهي.

علوم اللغة العربية :

والحاجة إلى علوم اللغة العربية أمثال متن اللغة (المعجم والدلالة) والنحو والصرف في الدرس الفقهي ترجع إلى أن أغلب أدلة الأحكام الشرعية هي نصوص عربية إما آيات أو أحاديث.

ولمعرفة محتوى النص بغية الوقوف على دلالته على الحكم، واستفادة الحكم الشرعي منه في ضوء معرفتها لا بد للباحث من:

١ ـ معرفة دلالات الصيغ والمواد للمفردات في اللغة العربية بمختلف ظواهرها اللغوية، وبخاصة أن من آيات الأحكام ما قرئت فيها الكلمة الواحدة بأكثر من قراءة اختلفت فيها صيغة الكلمة من حالة صرفية إلى أخرى.. وذلك كما في الفعل (يطهر) من قوله تعالى: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾ (البقرة: ٢٢٢)، فقد قرىء بالتضعيف (التشديد): (يطّهرن)، وقرىء بالتخفيف (يطْهرن) والتضعيف من الظواهر اللغوية التي تغيّر في دلالة الكلمة صرفياً.

ومنها ما حملت فيها الكلمة أكثر من معنى معجمي دلالي، كما في كلمة (صعيد) من قوله تعالى: ﴿**فتيمّموا صعيداً طيباً**﴾ (النساء: ٤٣)، فإنها تدل على المعاني التالية: (وجه الأرض) و(الأرض بعينها) و(التراب الخالص من السبخ والرمل)، وكما في كلمة (طعام) من قوله تعالى: ﴿**وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم**﴾ (المائدة: ٥)، فإنها تدل على ما يلي من المعاني: (كل ما يؤكل) و(البر) خاصة ومطلق (الحبوب والفواكه) و(الذبائح).

وكما في الاسم (طهور) من قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً**﴾

(الفرقان: ٤٨)، فقد اختلف في دلالة صيغة (فعول) ـ هنا ـ هل تدل على (الطاهر) أو (الأطهر) أو (المطهِّر).

والأمر نفسه جارٍ في أحاديث الأحكام التي قد تروى فيها الكلمة بأكثر من رواية فتختلف فيها الحالة الصرفية للكلمة، أو الظهور الدلالي للكلمة.

٢ ـ معرفة وظيفة الكلمة نحوياً في الجملة، ثم المعنى العام للجملة كتركيب أو أسلوب.

ويأتي هذا ـ غالباً ـ فيما اختلف فيه الإعراب الوظيفي للكلمة[1]، كما في عبارتي: (وأرجلكم) و(إلى المرافق) من قوله تعالى: ﴿**فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين**﴾ (المائدة: ٦).

فإن جر (الأرجل) قد يعني العطف على المجرور، وقد يعني مجيئه بسبب الجوار.

---

(١) ينقسم الإعراب إلى ثلاثة أقسام هي:
١ ـ **الإعراب الشكلي**: ويراد به الإفصاح والإبانة بنطق حروف الكلمة مشكولة بشكلتها (ضمة أو فتحة أو كسرة أو سكوناً) التي نطقها بها العرب الفصحاء، وبه يفسر أمثال «أعربوا القرآن» أي أبينوا وأفصحوا بنطق كلماته مشكولة جميع حروفها كما تنطق عربياً.
٢ ـ **الإعراب الوظيفي**: وهو الذي يأتي قرينة على بيان المعنى النحوي للكلمة في الجملة من الفاعلية والمفعولية... إلخ، تلكم المعاني التي اصطلح عليها حديثاً بالوظائف النحوية.
ويتم هذا سواء كانت القرينة الإعرابية هي العلامات الإعرابية (الحركات أو ما ينوب منابها) أو الرتبة أو الإسناد أو الأسلوب أو السياق أو المقام، لأن المقصود بالإعراب بيان موقع الكلمة في الجملة المفصِح والمبين والمعرِب عن معناها النحوي الذي يحدد للسامع والقارىء دلالتها المقصودة للمتكلم، ومن بعدُ بيان المعنى العام للجملة.
٣ ـ **الإعراب التطبيقي**: ويقصد به اتخاذ الإعراب وسيلة لتركيز وغلغلة القواعد النحوية في ذهن الطالب، وذلك بتطبيقها على النصوص العربية تدريباً وتمريناً.
ومنه ـ على سبيل المثال ـ ما في كتب التطبيق النحوي وإعراب المتون العلمية كإعراب الألفية، وإعراب الشواهد النحوية الشعرية.

وإن النصب قد يعني العطف على المنصوب، وقد يعني العطف على موضع المجرور، وقد يعني أنه جاء بسبب نزع الخافض.

ومن المعلوم أن دلالة الكلمة كعنصر من عناصر الجملة تختلف باختلاف وظيفتها الإعرابية.

وهكذا كلمة (إلى) فإنها قد تعني الدلالة على الانتهاء وقد تعني الدلالة على التحديد، . . وإلى غير هذا.

فمن هنا كانت دراسة النحو والصرف والمعجم والدلالة مقدمة لدراسة علم الفقه أمراً مفروغاً من لزومه عند الفقهاء.

ويقرر أستاذنا السيد الخوئي ذلك بالتالي: «يتوقف الاجتهاد على معرفة اللغة العربية لوضوح أن جملة من الأحكام الشرعية وإن لم يتوقف معرفتها على معرفة اللغة كوجوب مقدمة الواجب وغيره من موارد الأحكام العقلية الاستلزامية، إلاّ أنه لا شبهة في أن أكثر الأحكام يستفاد من الكتاب والسنّة، وهما عربيان، فلا مناص من معرفة اللغة العربية في استنباطها منهما حتى إذا كان المستنبط عربـي اللسان لأن العربـي لا يحيط بجميع اللغة العربية، وإنما يعرف شطراً منها، فلا بد في معرفة البقية من مراجعة اللغة.

ثم إنه بهذا الملاك الذي أحوجنا إلى معرفة اللغة العربية نحتاج إلى معرفة قواعدها، لأنها أيضاً مما يتوقف عليه الاجتهاد، وذلك كمعرفة أحكام الفاعل والمفعول، لضرورة أن فهم المعنى يتوقف على معرفتها.

نعم، لا يتوقف الاجتهاد على معرفة ما لا دخالة له في استفادة الأحكام من أدلتها، وذلك كمعرفة الفارق بين البدل وعطف البيان وغير ذلك مما يحتوي عليه الكتب المؤلفة في الأدب»[1].

---

(١) التنقيح، قسم الاجتهاد والتقليد: ٢٤.

علوم القرآن :

أمثال: التجويد والقراءات والتفسير.

وترجع الحاجة إلى علم التجويد إلى أنه لا بد لقارىء القرآن في الصلاة وغيرها، وكذلك قارىء الأذكار والأدعية من أداء اللفظ أداءً بيّناً، وهذا لا يتأتّى إلّا بنطق الحروف من مخارجها المعروفة تجويدياً، وبمراعاة الظواهر اللغوية التجويدية الأخرى كالإدغام والإظهار والمد والوقف وما إليها.

أما علم القراءات فالحاجة إليه لمعرفة المتواتر من القراءات من غير المتواتر، وذلك لأن قرآنية القراءات لا تثبت إلّا إذا كانت القراءة متواترة.

والملزِم لهذا هو أن القراءات قد غطّت جميع كلم القرآن الكريم بحيث لا يوجد نص قرآني خالٍ من القراءات، إما متفق عليها أو مختلف فيها.

والمطلوب فيما يقرأ من القرآن أن يكون متواتراً سواء في ذلك ما اتفق عليه وما اختلف فيه.

ومثال على هذا: قرىء في سورة الفاتحة:

مالكِ: على وزن فاعل وبالجر.

مَلِكِ: على وزن فَعِل ـ بفتح أوله وكسر ثانيه ـ وبالجر.

مالكَ: على وزن فاعل، وبالنصب على النداء.

مَلِكَ: على وزن فَعِل أيضاً، ولكن بالنصب على النداء.

مَلَكَ يومَ: فعلاً ماضياً وبنصب (يوم) على المفعولية.

مليك: بالياء[1].

---

(١) أنظر: الإبانة عن معاني القراءات: قراءات سورة الحمد.

فإنه لا يجوز أن يقرأ بأي من هذه القراءات في الصلاة وغيرها مما هو مشروط فيه قراءة القرآن وجوباً أو استحباباً إلاّ إذا ثبت تواتره.

وعلم القراءات هو الذي يبحث في ذلك.

أما الحاجة إلى التفسير فتتمثل في معرفة ما يذكر من أقوال وشواهد وقرائن أخرى تساعد الفقيه على معرفة ظهور آيات الأحكام في مداليلها.

علوم البلاغة :

وترجع الحاجة إليها لمعرفة المجازات ودلالالتها، سواء كانت في الكلمة أو في الإسناد، أو كانت استعارات أو كنايات أو غيرها، وذلك كما في الأحاديث التالية:

- إياكم وخضراء الدمن.
- كل صلاة لا يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج.
- الولد للفراش وللعاهر الحجر.
- الولاء لحمة كلحمة النسب.
- إن المسجد لينزوي من النخامة.
- صلِّ الظهر بعدما يتنفس الظل.
- من أحيا أرضاً ميتة فهي له[1].

علما الحديث:

وهما الرجال والدراية.

---

(١) يراجع: كتاب (المجازات النبوية) للشريف الرضي، لمعرفة وجوه المجاز فيها ومداليلها المقصودة.

وترتبط مسألة الحاجة فقهياً إلى علمي الرجال والحديث بمسألة العلم بصدور الحديث عن المعصوم، وعدم العلم بصدوره.

وللفقهاء في المسألة وجهتا نظر:

ولتوضيح ذلك نقول:

إن ما في الكتب الحديثية المعتبرة، وبخاصة الكتب الأربعة للمحمدين الثلاثة: الكليني والصدوق والطوسي، ينقسم من حيث القطع بصدوره عن المعصوم وعدم القطع بصدوره إلى الآتي:

١ ـ خبرٌ متواترٌ.

وهو مقطوعٌ بصدوره عن المعصوم، لأن التواتر يوجب العلم بالصدور.

٢ ـ خبرٌ واحدٍ، اقترن بما يوجب القطع بصدوره.

والقرائن الموجبة للعلم بصدور خبر الواحد كما يعددها الشيخ الطوسي[١] هي:

أ ـ مطابقة الخبر لأدلة العقل ومقتضاه.

ب ـ مطابقة الخبر لظاهر القرآن.

ج ـ مطابقة الخبر للسنّة المقطوع بها.

د ـ مطابقة الخبر لما أجمع عليه المسلمون.

هـ ـ مطابقة الخبر لما أجمعت عليه الفرقة الناجية.

وهذا الخبر أيضاً مقطوع بصدوره لاقترانه بالقرينة الدالة على ذلك.

٣ ـ خبر واحدٍ غير مقترن بأيٍ من هذه القرائن.

---

(١) الاستبصار: ١/٣ ـ ٤.

وهذا ـ الأخير ـ هو الذي وقع فيه الخلاف من حيث العلم بصدوره وعدم العلم بصدوره، فذهب السيد المرتضى إلى أن ما هو مدوّن في كتب الحديث المعتبرة مقطوع بصدوره، أي أنه من النوعين الأولين، فهو إما متواتر وإما مقترن بما يوجب العلم بصدوره عن المعصوم.

وبتعبير نافٍ: لا يوجد في كتب الحديث المعتبرة خبرٌ واحدٍ غير مقترن بما يوجب القطع بصدوره.

قال في (المعالم)[1] : «مع أن السيد (ره) قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بأن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها وصدق رواتها، فهي موجبة للعلم، ومقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طرق الآحاد».

ومن هنا نفى ـ فيما حكي عنه ـ وجود خبر الواحد (في المدوّنات المعتبرة)، وهو معنى ما نسبوا إليه من عدم تجويزه العمل به.

وذهب الشيخ الطوسي إلى أن عمل الأصحاب على وفق الخبر قرينة على قبوله وجواز العمل به.

أي أن ذلك يكون جبراً منهم لضعف السند.

وإلى أن تركهم العمل به قرينة على رفضه وعدم جواز العمل به، أي أن إعراضهم عنه يكون موهناً لاعتباره.

قال في الاستبصار[2] : «وأما القسم الآخر فهو: كل خبر لا يكون متواتراً، ويتعرّى من واحد من هذه القرائن (يعني بها القرائن التي سبق ذكرها هنا) فإن ذلك خبرُ واحدٍ.

---

(١) ص ٣٥٠.
(٢) ١/٤.

ويجوز العمل به على شروط: فإذا كان الخبر لا يعارضه خبر آخر، فإن ذلك يجب العمل به لأنه من الباب الذي عليه الإجماع في النقل.

إلاّ أن تعرف فتاواهم بخلافه فيترك لأجلها العمل به».

وذهب أكثر المتأخرين إلى أن تدوين الحديث الضعيف في كتب الحديث المعتبرة، وكذلك عمل الأصحاب به لا يكون جابراً لضعفه والارتفاع به إلى مستوى الاعتبار.

وإلى أن إعراضهم عن الحديث المعتبر وتركهم العمل به لا يكون موهناً له وسبباً لإسقاطه من الاعتبار.

قال في (التنقيح)[1] في بيان مبادىء الاجتهاد: «وثانيهما: علم الرجال، وذلك لأن جملة من الأحكام الشرعية وإن كانت تستفاد من الكتاب إلاّ أنها أقل قليل، وغالبها يستفاد من الأخبار المأثورة عن أهل البيت (ع)».

وعلى ذلك:

إن قلنا بأن الأخبار المدونة في الكتب الأربعة مقطوعة الصدور، أو أنها مما نطمئن بصدورها لأن الأصحاب عملوا على طبقها، ولم يناقشوا في إسنادها، وهذا يفيد الاطمئنان بالصدور، فقد استرحنا من علم الرجال لعدم مساس الحاجة إلى معرفة أحوال الرواة، كما سلك ذلك المحقق الهمداني (قده) حيث قال: «ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية على اتصافها بالصحة المطلوبة، وإلاّ فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة رواته على سبيل التحقيق، لولا البناء على المسامحة في طريقها والعمل بظنون غير ثابتة الحجية، بل المدار على وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور الرواية، وإن كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدونة في الكتب الأربعة أو مأخوذة من الأصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها وعدم إعراضهم عنها...

---

(١) قسم الاجتهاد والتقليد: ٢٥ ـ ٢٦.

ولأجل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حالهم» انتهى.

وإنما اللازم حينئذٍ مراجعة أن الرواية هل هي معمول بها عندهم لتكون حجة أو أنها معرض عنها لتسقط عن الاعتبار.

ومعه لا تمس الحاجة إلى علم الرجال إلاّ في بعض الموارد، كما إذا لم يظهر لنا عمل الأصحاب على طبق الرواية أو إعراضهم عنها.

وأما إذا بنينا على ما هو الصحيح عندنا من أن عمل الأصحاب والمشايخ (قدس الله أسرارهم) على طبق رواية لا يكون جابراً لضعف دلالتها، إذ المتبع حسب سيرة العقلاء هو الظهور، ومن الظاهر أن عملهم على طبق الرواية لا يجعلها ظاهرة في المعنى المراد.

كما لا ينجبر بعملهم ضعف سندها.

فإن السيرة العقلائية التي هي العمدة في حجية الخبر، وكذا الأخبار التي ادعينا تواترها إجمالاً، وبعض الآيات المذكورة في محلها، إنما تدل على اعتبار الخبر الموثوق أو الممدوح رواته، أو الرواية التي يطمئن بصدورها عنهم لو اتفق في مورد.

وأما الخبر الضعيف فلم يدلنا دليل على اعتباره إذا عمل المشهور على طبقه.

فلا محالة تزداد الحاجة إلى علم الرجال، فإن به يعرف الثقة من الضعيف، وبه يتميز الغث من السمين.

يضاف إليه:

أن المحمدين الثلاثة أصحاب الكتب الأربعة، اعتمد كل واحد منهم منهجاً خاصاً في تقويم الحديث وتقييم رجاله، توصّل إليه عن طريق اجتهاده العلمي الخاص في هذين العلمين.

وهذا ـ علمياً ـ يدعو إلى التأكد من سلامة منهجه ومعرفة مدى صلاحيته وفق رأي الباحث الذي يريد الرجوع إلى كتابه والاستفادة منه في مجال البحث، لا أن يقلده في منهجه ونتائجه الحديثية والرجالية التي توصّل إليها بانتهاجه إياه.

وفي ضوئه:

لا بد للباحث في الفقه من دراسة علمي الرجال والحديث، والأخذ منها بالقسط المساعد في عملية الاستنباط.

التاريخ الاجتماعي لعصر التشريع:

وأعني بذلك أن يدرس الباحث الفقهي حضارة ومدنية العصر الذي صدرت فيه النصوص الشرعية، فيتعرف المجتمع العربي آنذاك في مختلف أطواره العرفية وتقاليده الاجتماعية وشتى شؤون حياته المعاشية، ليعرف بهذا، القرائن المعنوية (قرائن المقام) وما إليها مما له مدخلية مباشرة وغير مباشرة في إلقاء الضوء على تفسير محتوى النص وبيان مؤداه.

وبخاصة أن أكثر النصوص الحديثية هي أجوبة لأسئلة عن واقع كان يعيشه السائل ويعايش أحداثه.

وقد لا نصل إلى تحديد أمثال: الأوزان والمكاييل ووحدات القياس الأخرى والعملات النقدية، وبعض المفاهيم الاجتماعية التي كانت تسود عرف ذلكم العصر إلّا بهذا.

الاطلاع على الحياة الاجتماعية المعاصرة:

وأعني به أن يتعرف الفقيهُ الحضارةَ والمدنية للعصر الذي يعيش فيه ويقدم له نتائجه الفقهية من آراء وفتاوٍ.

ذلك لأن الفقه هو النظام الشامل والقانون العام لحياة الإنسان المسلم، فإذا

لم يعرف الفقيه حياة المسلم الذي يريد أن يقدم له فقهه في جميع أبعادها وأنماطها وأطوارها الاجتماعية حضارية ومدنية، لم يعد فقهه قادراً على تنظيم حياة المسلم المعاصر له.

علم المنطق :

وحاجة الباحث والدارس في علم الفقه لعلم المنطق ترجع إلى أن علم المنطق يمثل منهج البحث العلمي العام لجميع العلوم والمعارف البشرية على اختلاف أنماطها ومستوياتها.

وهذا لأنه يتوفر على تعريف الباحثين والدارسين طرق التعريف وطرق الاستدلال.

وليس هناك علم من العلوم إلاّ وفيه مصطلحات وألفاظ تقتضي الباحث تعريفها، وقضايا ومسائل تتطلّب منه الاستدلال عليها.

علم أصول الفقه :

أما حاجة علم الفقه إلى علم الأصول فأمر مفروغ منه، لأن علم الأصول هو المنهج العلمي الخاص لعلم الفقه، إذ عليه يقوم البحث، وبه يتم الاستنباط والوصول إلى الحكم الشرعي أو ما يقوم مقامه من وظائف عملية، شرعية كانت أو عقلية.

ولكن ينبغي أن يلاحظ هنا: أن في الأصول، وخاصة بعد التوسع الذي انتهى إليه على أيدي المتأخرين، قضايا علمية غير عملية، بمعنى أنها لا تدخل في عملية الاستنباط.

مثل هذه لا يفتقر إليها علم الفقه.. والذي يفتقر إليه علم الفقه من مسائل علم الأصول، هو القواعد الممهدة للاستنباط فقط.

القواعد الفقهية :

والحاجة إليها كالحاجة إلى القواعد الأصولية لأنها تساويها وتساوقها في اعتماد البحث الفقهي عليها، وفي تمامية الاستنباط والعمل.

مذاهبه

ومذاهب الفقه الإسلامي التي تمثل مختلف مناهج البحث فيه، وتتناول مادته بالدراسة، وتضم مراكزها المنتشرة في شتى أنحاء العالم الإسلامي علماءه وطلابه، وينضوي تحت ألويتها جميع المسلمين اتّباعاً للفقهاء وتطبيقاً لفتاواهم، هي:

١ ـ مذهب الإمامية:

ومؤسسه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ)، وهو أقدم المذاهب الفقهية الإسلامية.

وسيأتي تفصيل الحديث فيه.

٢ ـ مذهب الإباضية:

ومؤسسه السياسي عبدالله بن إباض المرّي التميمي (ت نحو ٨٦ هـ)، وانتماؤه فقهياً إلى الفقيه التابعي جابر بن زيد (ت ٩٣ هـ).

وأهم وأشهر الكتب الفقهية المراجع عند الإباضية، هي:

ـ فقه الإمام جابر بن زيد، جمع يحيى محمد بكوش.

ـ الإيضاح، أبو ساكن عامر الشماخي (ت ٧٩٢ هـ).

ـ منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، خميس بن سعيد الشقصي الرستاقي (من فقهاء القرن العاشر الهجري).

ـ النيل وشفاء العليل (مختصر)، الشيخ عبد العزيز الثميني (ت ١٢٢٣ هـ).

ـ شرح النيل، الشيخ محمد بن يوسف أطفيش (ت ١٣٣٢ هـ).

٣ ـ مذهب الحنفية :

مؤسسه أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (ت ١٥٠ هـ).

وأظهر وأشهر أعلامه تلميذا أبي حنيفة: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت ١٨٢ هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ).

وأهم وأسير مراجعه الفقهية:

ـ المبسوط، محمد بن الحسن الشيباني.

ـ الكافي، أبو الفضل محمد بن أحمد المروزي (ت ٣٣٤ هـ).

ـ مختصر القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد القدوري (ت ٤٢٨ هـ).

ـ المبسوط، أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٨٣ هـ).

ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧ هـ).

ـ وقاية الرواية في مسائل الهداية، محمود بن أحمد المحبوبي (ت نحو ٦٧٣ هـ).

ـ حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ابن عابدين: أحمد بن عبد الغني (ت ١٣٠٧ هـ).

٤ ـ مذهب المالكية :

مؤسسه أبو عبدالله مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩ هـ) ومن أبرز أعلامه: أسد بن الفرات وعبد الرحمٰن بن القاسم وسحنون بن سعيد التنوخي ومحمد بن محمد الحطاب.

وأشهر وأهم مراجعه:

- المدونة الكبرى، عن الإمام مالك.

- الذخيرة، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت ٦٨٤ هـ).

- مختصر خليل، الشيخ خليل بن إسحاق المالكي (ت ٧٦٧ هـ).

- الشرح الكبير على مختصر سيدي خليل، أحمد بن محمد الخلوتي الشهير بالدردير (ت ١٢٠١ هـ).

٥ ـ مذهب الشافعية:

مؤسسه أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي المطلبي (ت ٢٠٤ هـ).

وأعرف وأسير مراجعه:

- الأم، الإمام الشافعي.

- مختصر المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني (ت ٢٦٤ هـ).

- المهذب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ).

- نهاية المطلب في دراية المذهب، إمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله الجويني (ت ٤٧٨ هـ).

- الوسيط، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ).

٦ ـ مذهب الحنبلية:

مؤسسه أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ).

وأشهر مراجعه:

- مختصر الخرقي، أبو القاسم عمر بن الحسين الخرقي (ت ٣٣٤ هـ).

ـ شرح الخرقي، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء (ت ٤٥٨ هـ).

ـ المغني، موفق الدين عبدالله بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ)، وهو شرح لمختصر الخرقي أيضاً.

٧ ـ مذهب الظاهرية:

مؤسسه أبو سليمان داود بن علي الأصبهاني (ت ٢٧٠ هـ).

وأهم مراجعه:

ـ المحلّى، أبو محمد علي بن أحمد الشهير بابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ).

٨ ـ مذهب الزيدية:

نسبة إلى الشهيد زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبـي طالب (ت ١٢٢ هـ).

ومؤسسه الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين الحسني الرسي (ت ٢٩٨ هـ).

وأهم وأبرز الكتب الفقهية المراجع عند الزيدية:

ـ مجموع الفقه المروي عن الإمام زيد والمعروف بـ (مسند الإمام زيد)، جمع ورواية تلميذه أبـي خالد عمرو بن خالد الواسطي.

ـ الأزهار في فقه الأئمة الأطهار (مختصر)، أحمد بن يحيى بن المرتضى الحسني اليماني (ت ٨٤٠ هـ).

ـ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ابن المرتضى أيضاً.

ـ الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، الحسين بن أحمد السياغي اليمني (ت ١٢٢١ هـ)، وهو شرح لمجموع الفقه المروي عن الإمام زيد.

ـ السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ)، وهو شرح لأزهار ابن المرتضى.

٩ - مذهب السلفية :

مؤسسه ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨ هـ).

وأشهر أعلامه بعد ابن تيمية تلميذه ابن قيم الجوزية (ت ٧٥٨ هـ). والشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي (ت ١٢٠٦ هـ).

وأهم مراجعه الفقهية:

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.

- مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب.

وخلاصة منهجه:

وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة والأخذ بالقياس، وفي حالة كون المكلَّف قاصراً عن فهم النصوص وإدراك معانيها، عليه أن يرجع إلى الفقهاء من أهل الحديث باعتبارهم وسائط بينه وبين الكتاب والسنّة، ومن غير تقليد لأحد منهم، لأن التقليد الحق للمعصوم وهو رسول الله (ص)[1].

---

(١) أنظر: فتاوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، والفصول الأولى من المجلد العشرين من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.

فقه الإماميـة

- نشأته
- توثيقه
- مراكزه
- مدارسه
- مراجعه
- تبويبه

نشأته

ذكرت في تعريفي للمذاهب الإسلامية التسعة أن مذهب الإمامية هو أقدم المذاهب الإسلامية.

وهنا نحاول أن نتبين ذلك عن طريق تعرفنا لنشأته وتطوره.

إن التأريخ لنشأة مذهب الإمامية يعني التأريخ لنشأة مذهب الشيعة بعامة، وهو ـ في الوقت نفسه ـ يعني التأريخ لنشوء مذهب السنّة، إذا أراد الباحث أن ينصف نفسه فيكون موضوعياً وأن يخلص لمبدئه فيكون عادلاً، والسبب في ذلك أن ما كتب في نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية كان كاتبوه يصدرون من اتجاهاتهم السياسية وميولهم المذهبية، ويدل على هذا إغماض الجميع عن البحث في نشأة التسنن، وعن البحث في تاريخ السنة، متى وأين وكيف ولد التسنن ونشأ؟!.. وتركيزهم على نشأة الفرق الأخرى كالشيعة والخوارج، مع أن الدين الذي جاء به نبينا محمد (ص) كان اسمه وعنوانه (الإسلام)، ولم يسمه (ص)، كما أنه لم يعنونه باسم وعنوان التشيع أو التسنن، وهذا ما يدعو الباحث ـ على أقل تقدير يفرض ـ من ناحية منهجية إلى التنبه بأن اسم وعنوان (السنة) كعلم لطائفة السنة، حدث بعد عهد رسول الله (ص).

وهذا التنبه بطبيعته يدعو ـ ومن ناحية منهجية أيضاً ـ إلى البحث في تاريخ التسنن.

وفي ضوئه، أو من هذا المنطلق أقول:

وكما كان النبي (ص) الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية والقائد العسكري العام لقواتها الحربية، كان أيضاً المعلم الأول للمفكرين المسلمين، ورأس

مدرستهم الإسلامية الأولى.

ولم ينتقل (ص) من هذه الدنيا حتى أشاد وبإحكام دعائم الفكر الإسلامي وأرسى وبقوة قواعد التفكير الإسلامي، وبعد أن خرّج في مدرسته العديد من العلماء.

فكان هذا منه (ص) المنطلق الذي مهّده لدراسة ما خلفه من ثروة فكرية ضخمة لم يعهد من نبي قبله ولا من مصلح بعده أن خلّف مثلها كماً أو كيفاً.

وقد تمثلت تلكم الثروة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

ورأى العلماء من أهل بيته وصحابته وجوب النهوض بالأعباء التي كان يقوم بها (ص)، ومن أهمها دراسة هذه الثروة يحفزهم لذلك عاملان أساسيان، هما:

١ - القيام بالمسؤولية الشرعية تجاه الدين، تلكم المسؤولية التي كانت - ولا تزال - تلزم المسلمين وتوجب عليهم التفقه في الدين **﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾**.

٢ - القيام بالمسؤولية الاجتماعية، وأعني بها شعور المسلمين تجاه مجتمعهم الإسلامي وحضارتهم الإسلامية، ذلكم الشعور الذي دفعهم هو الآخر إلى القيام بمواصلة بناء المجتمع الإسلامي حضارياً ومدنياً.

فكان من هذا أن كانت أكثر من حلقة تدريس تعقد في مسجد النبي، وكان من أبرزها حلقات الدرس الفقهي، لمسيس الحاجة إلى استمرارية بيان الأحكام الشرعية الفرعية.

وكانت هذه الحلقات تسير في اتجاهين:

مثّل أحدهما علي بن أبي طالب.

ومثّل الآخر عمر بن الخطاب.

وتمثّل اتجاه علي هي أن النصوص الشرعية كتاباً وسنّة وافية بتزويد المسلمين بجميع ما يحتاجونه من أحكام.

وتمثّل اتجاه عمر في أن النصوص الشرعية غير وافية بذلك، ولا بد من إضافة مصدر آخر لها، وهو ما عرف بـ (الرأي) أو (الاجتهاد بالرأي).

وهذا مسلّم به لدى المؤرخين الذين أرّخوا للفكر الإسلامي بعامة أو لأصول الفقه الإسلامي بخاصة.

- قال أحمد أمين في كتابه (فجر الإسلام: ص ٢٣٦): «وعلى الجملة فقد كان كثير من الصحابة يرى أن يستعمل الرأي حيث لا نص من كتاب ولا سنّة».

- وقال في ص ٢٣٧: «ولعل عمر بن الخطاب كان أظهر الصحابة في هذا الباب وهو استعمال (الرأي) فقد روي عنه الشيء الكثير».

- وقال في ص ٢٣٨: «بل يظهر لي أن عمر كان يستعمل الرأي في أوسع من المعنى الذي ذكرنا، ذلك أن ما ذكرنا هو استعمال الرأي حيث لا نص من كتاب ولا سنّة، ولكنا نرى عمر سار أبعد من ذلك، فكان يجتهد في تعرف المصلحة التي لأجلها كانت الآية أو الحديث ثم يسترشد بتلك المصلحة في أحكامه، وهو أقرب شيء إلى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته».

- وقال في ص ٢٤٠: «وعلى كل حال وجد العمل بالرأي، ونقل عن كثير من كبار الصحابة قضايا أفتوا فيها برأيهم كأبي بكر وعمر وزيد بن ثابت وأبيّ بن كعب ومعاذ بن جبل، وكان حامل لواء هذه المدرسة أو هذا المذهب - فيما نرى - عمر بن الخطاب».

- وقال ابن تيمية (مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٩/ ٢٨٥): «كان الإمام أحمد يقول: إنه ما من مسألة يسأل عنها إلّا وقد تكلم الصحابة فيها أو في نظيرها، والصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم، وكانوا يجتهدون برأيهم ويتكلمون بالرأي ويحتجون بالقياس الصحيح أيضاً».

- وفي مقدمة (موسوعة فقه أبي بكر الصديق: ص ١٠): «فقد كان فقهاء الصحابة لا يعدلون عما اتفق عليه أبو بكر وعمر، فعن عبدالله بن أبي يزيد قال: كان عبدالله بن مسعود إذا سئل عن شيء وكان في القرآن والسنّة قال به، وإلاّ قال بما قال به أبو بكر وعمر، فإن لم يكن قال برأيه».

- وفي مقدمة (موسوعة فقه إبراهيم النخعي: ١/ ١٢٧): «إن الأستاذ الأول لمدرسة الرأي هو عمر بن الخطاب لأنه واجه من الأمور المحتاجة إلى التشريع ما لم يواجهه خليفة قبله ولا بعده فهو الذي على يديه فتحت الفتوح ومصرت الأمصار وخضعت الأمم المتمدينة من فارس والروم لحكم الإسلام».

- وفي (الفكر السامي: ١/ ٣٧١) من كتاب الليث بن سعد لمالك بن أنس: «فإن كثيراً من أولئك السابقين الأولين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله فجندوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس، فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنّة نبيه، ولم يكتموهم شيئاً علموه.

وكان في كل جند منهم طائفة يعلّمون كتاب الله وسنّة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنّة، وتقدمهم عليه أبو بكر وعمر وعثمان الذين اختارهم المسلمون لأنفسهم».

أما موقف أهل البيت (ع) فنراه صريحاً في الروايات المنقولة عنهم (ع)، وهي كثيرة كثرة وافرة، ومنها ما روي في كتاب (مستدرك الوسائل):

- ففي ٣/ ١٧٥: «وعنه (ص) قال: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعيتهم السنن أن يحفظوها فقالوا في الحلال والحرام برأيهم فأحلوا ما حرم الله وحرموا ما أحل الله فضلّوا وأضلّوا».

- وفي ٣/ ١٧٦: «عن سعيد الأعرج: قال: قلت لأبي عبدالله (الصادق): إن مَن عندنا ممن يتفقه يقولون: يرد علينا ما لا نعرفه في كتاب الله ولا في السنّة نقول فيه برأينا.

فقال أبو عبدالله (ع): كذبوا ليس شيء إلاّ وقد جاء في الكتاب وجاءت فيه السنّة».

ـ وفي ٣/ ١٧٤ : «عن جعفر بن محمد (ع): أنه سئل عما يقضي به القاضي؟ قال: بالكتاب.

قيل: فما لم يكن بالكتاب؟

قال: بالسنّة.

قيل: فما لم يكن بالكتاب ولا في السنّة؟

قال: ليس من شيء هو من دين الله إلاّ وهو في الكتاب والسنّة، قد أكمل الله الدين، فقال جل ذكره: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾.

ثم قال (ع): يوفق الله ويسدد لذلك من شاء من خلقه، وليس كما تظنون».

ـ وفي ٣/ ١٧٥ : «وعن أبي جعفر محمد بن علي (الباقر): إنه ذكر له عن عبيدة السلماني أنه روى عن علي (ع) بيع أمهات الأولاد.

وقال أبو جعفر (ع): كذبوا على عبيدة أو كذب عبيدة على علي (ع)، إنما أراد القوم أن ينسبوا إليه الحكم بالقياس، ولا يثبت هذا لهم أبداً، إنما نحن أفراخ علي (ع) فما حدثناكم به عن علي (ع) فهو قوله، وما أنكرناه فهو افتراء عليه، ونحن نعلم أن القياس ليس من دين علي (ع)، وإنما يقيس من لا يعلم الكتاب ولا السنّة، فلا تضلّنكم روايتهم فإنهم لا يدعون أن يضلّوا، ولا يسركم أن تلقوا منهم مثل يغوث ويعوق ونسر، الذين ذكرهم الله عزّ وجلّ أنهم أضلوا كثيراً إلاّ لقيتموه».

وإذا حاولنا ربط الاتجاهين بواقع ما كان عليه الوضع التشريعي في عهد رسول الله (ص)، فسوف نتهي إلى أن اتجاه أهل البيت كان امتداداً له، في الوقت الذي أضاف إليه الاتجاه الثاني مبدأ الرأي.

ويتضح هذا أكثر عندما نعلم بأن اتجاه الرأي كان ـ وبواقعه ـ على عهد رسول الله (ص)، وكان يأتي في مقابل نص رسول الله (ص)، يقول أستاذنا السيد الصدر: «وقد قدر لهذا الاتجاه (يعني اتجاه الرأي) ممثلون جريئون من كبار الصحابة من قبيل عمر بن الخطاب الذي ناقش الرسول واجتهد في مواضع عديدة خلافاً للنص، إيماناً منه بجواز ذلك مادام يرى أنه لم يخطىء المصلحة في اجتهاده.

وبهذا الصدد يمكننا أن نلاحظ موقفه من صلح الحديبية، واحتجاجه على هذا الصلح، وموقفه من الأذان وتصرفه فيه بإسقاط (حي على خير العمل)، وموقفه من النبـي حين شرع متعة الحج، إلى غير ذلك من مواقفه الاجتهادية.

وقد انعكس كلا الاتجاهين في مجلس الرسول (ص) في آخر يوم من أيام حياته، فقد روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس قال: لما حُضِرَ رسولُ الله وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، قال النبـي: هلم أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده، فقال عمر: إن النبـيّ قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت فاختصموا، منهم من يقول: قربوا يكتب لكم النبـي كتاباً لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبـي، قال لهم: قوموا.

وهذه الواقعة وحدها كافية للتدليل على عمق الاتجاهين ومدى التناقض والصراع بينهما.

ويمكن أن نضيف إليها لتصوير عمق الاتجاه الاجتهادي ورسوخه، ما حصل من نزاع وخلاف بين الصحابة حول تأمير أسامة بن زيد على الجيش بالرغم من النص النبوي الصريح على ذلك، حتى خرج الرسول (ص) وهو مريض فخطب الناس، وقال: «يا أيها الناس ما مقالة بلغتني عن بعضكم في تأمير أسامة ولئن طعنتم في تأميري أسامة لقد طعنتم في تأميري أبيه من قبله، وأيم الله أن كان لخليقاً بالإمارة وإن ابنه من بعده لخليق بها»[1].

---

(١) تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة: التصدير: ٢١.

ومن المفيد أن نذكر تعليقاً على ما تقدم، ما ذكره ابن القيم في (أعلام الموقعين: ١/ ٥١) قال تحت عنوان (النهي عن التقدم بين يدي الله ورسوله):

«وقال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم﴾**، أي لا تقولوا حتى يقول، ولا تأمروا حتى يأمر، ولا تفتوا حتى يفتي، ولا تقطعوا أمراً حتى يكون هو الذي يحكم فيه ويمضيه، روى علي بن أبـي طلحة عن ابن عباس (رض): (لا تقولوا خلاف الكتاب والسنّة)، وروى العوفي عنه قال: (نُهوا أن يتكلموا بين يدي كلامه).

والقول الجامع في معنى الآية: لا تعجلوا بقول ولا فعل قبل أن يقول رسول الله (ص) أو يفعل».

وتبلور هذان الاتجاهان فيما بعد إلى منهجين في دراسة الفكر الإسلامي، وبخاصة الأحكام الفقهية.

ونستطيع أن نطلق على الأول منهما ـ وهو منهج علي ـ (منهج النص)، وعلى الثاني منهما ـ وهو منهج عمر ـ (منهج الرأي).

ومعنى هذا، أن المفكرين المسلمين وقفوا من نصوص الكتاب والسنّة، كمصدرين للتشريع الفقهي، موقفين هما:

١ ـ أَنْ رأى بعضُهم أن آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول الأعظم (ص) الواردة في مجال التشريع وبيان الأحكام الفقهية وافية بذلك ولا تحتاج معها لإضافة مصدر آخر إليها.

٢ ـ بينما ذهب آخرون إلى عدم وفائها، وإلى حاجة الفقيه للرجوع إلى مصدر آخر يضاف إليها.

وتبعاً لما تقدم انقسم الاجتهاد ـ وهو الطريقة التي تتبع في محاولة الوصول إلى الحكم الفقهي مستفاداً من المصدرين أو المصادر المشار إليها في أعلاه ـ إلى نوعين أو نمطين، هما:

١ ـ الاجتهاد داخل حدود النص.

ويعني هذا أن الفقيه يحاول التماس الحكم الفقهي المطلوب من النص، قرآناً أو سنةً، في ضوء ما لديه من وسائل علمية تساعده في استخدامها لذلك.

٢ ـ الاجتهاد داخل حدود النص وخارجها.

وهو أن الفقيه يحاول التماس الحكم الفقهي المطلوب من النص قرآناً ثم سنّة، فإن لم يجد النص الذي يعطيه الحكم رجع إلى المصدر الآخر، وهو الرأي.

والأول ـ كما قلت ـ كان منهج علي وأهل البيت، والثاني هو منهج عمر وجلّ الصحابة.

وتتلخص الخطوط العامة لكل من المنهجين بالتالي:

١ ـ منهج أهل البيت:

أ ـ مصادره الفقهية: الكتاب والسنّة فقط.

ب ـ مجال اجتهاده: داخل حدود النص فقط.

٢ ـ منهج الصحابة:

أ ـ مصادره الفقهية: الكتاب والسنّة والرأي.

ب ـ مجال اجتهاده: داخل حدود النص وخارجها.

وقديماً أشار إلى هذا الاختلاف بين المنهجين ـ وهو يقارن بين سياستي علي وعمر، وبين سياستي علي ومعاوية ـ ابن أبـي الحديد في (شرح نهج البلاغة) قال في (١٠/ ٥٧٢ ط مصر الأولى): «إعلم أن السائس لا يتمكن من السياسة البالغة إلاّ إذا كان يعمل برأيه وبما يرى فيه صلاح ملكه وتمهيد أمره وتوطيد قاعدته سواء وافق الشريعة أو لم يوافقها، ومتى لم يعمل في السياسة والتدبير بموجب ما قلناه، وإلاّ فبعيد أن ينتظم أمره أو يستوثق حاله.

وأمير المؤمنين كان مقيداً بقيود الشريعة مدفوعاً إلى اتباعها ورفض ما يصلح اعتماده من آراء الحرب والكيد والتدبير إذا لم يكن للشرع موافقاً، فلم تكن قاعدته في خلافته قاعدة غيره ممن لم يلتزم بذلك، ولسنا بهذا القول زارين على عمر بن الخطاب ولا ناسبين إليه ما هو منزّه عنه، ولكنه كان مجتهداً يعمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ويرى تخصيص عمومات النص بالآراء وبالاستنباط من أصول تقتضي خلاف ما يقتضيه عموم النصوص، ويكيد خصمه ويأمر أمراءه بالكيد والحيلة، ويؤدب بالدرة والسوط من يغلب على ظنه أنه يستوجب ذلك، ويصفح عن آخرين قد اجترموا ما يستحقون به التأديب، كل ذلك بقوة اجتهاده وما يؤديه إليه نظره.

ولم يكن أمير المؤمنين (ع) يرى ذلك، وكان يقف مع النصوص والظواهر ولا يتعداها إلى الاجتهاد والأقيسة، ويطبق أمور الدنيا على الدين ويسوق الكل مساقاً واحداً، ولا يضع ولا يرفع إلاّ بالكتاب والنص.

فاختلفت طريقتاهما في الخلافة والسياسة».

وقبله دل على هذا أبو عثمان الجاحظ ـ كما نقل عنه المصدر نفسه في: ص ٥٧٨ ـ قال ابن أبي الحديد: «قال أبو عثمان: وربما رأيت بعض من يظن بنفسه العقل والتحصيل والفهم والتمييز وهو من العامة ويظن أنه من الخاصة، يزعم أن معاوية كان أبعد غوراً، وأصح فكراً وأجود رويّة وأبعد غاية وأدق مسلكاً، وليس الأمر كذلك، وسأومىء إليك بجملة تعرف بها موضع غلطه، والمكان الذي دخل عليه الخطأ من قبله:

كان علي (ع) لا يستعمل في حربه إلاّ ما وافق الكتاب والسنّة، وكان معاوية يستعمل خلاف الكتاب والسنّة، كما يستعمل الكتاب والسنّة».

وأيضاً في (شرح ابن أبي الحديد: ٧/ ١٧٣): «قال (يعني الإمام): فما الذي كرهتما (يعني طلحة والزبير) من أمري حتى رأيتما خلافي؟

قالا: خلافَكَ عمرَ بن الخطاب في القَسْم، إنك جعلت حقنا في القسم كحق غيرنا، وسويت بيننا وبين من لا يماثلنا فيما أفاء الله تعالى علينا بأسيافنا ورماحنا وأوجفنا عليه بخيلنا ورجلنا وظهرت عليه دعوتنا وأخذناه قسراً قهراً ممن لا يرى الإسلام إلاّ كرهاً.

فقال: فأما ما ذكرتما من الاستشارة بكما، فوالله ما كانت لي في الولاية رغبة، ولكنكم دعوتموني إليها وجعلتموني عليها فخفت أن أردكم فتختلف الأمة، فلما أفضتْ (يعني الخلافة) إلي نظرتُ في كتاب الله وسنّة رسوله فأمضيت ما دلاني عليه واتبعته، ولم أحتج إلى آرائكما فيه ولا رأي غيركما، ولو وقع حكم ليس في كتاب الله بيانه ولا في السنّة برهانه واحتيج إلى المشاورة فيه لشاورتكما فيه.

وأما القسم والأسوة فإن ذلك أمر لم أحكم فيه بادىء بدء، قد وجدت أنا وأنتما رسول الله (ص) يحكم بذلك، وكتاب الله ناطق به، وهو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

وأما قولكما جعلتَ فيئنا وما أفاءته سيوفنا ورماحنا سواء بيننا وبين غيرنا، فقديماً سبق إلى الإسلام قوم، ونصروه بسيوفهم ورماحهم فلم يفضلهم رسول الله (ص) في القسم ولا آثرهم بالسبق والله سبحانه موفٍ السابقَ والمجاهدَ يوم القيامة أعمالهم، وليس لكما والله عندي ولا لغيركما إلاّ هذا، أخذ الله بقلوبنا وقلوبكم إلى الحق، وألهمنا وإياكم الصبر.

ثم قال: رحم الله امرءاً رأى حقاً فأعان عليه ورأى جوراً فرده، وكان عوناً للحق على من خالفه».

وفي ٥/ ٤٦٣ ـ ٤٦٤ من المصدر المذكور: «وأما أفعاله (يعني معاوية) المجانبة للعدالة الظاهرة من لبسه الحرير وشربه في آنية الذهب والفضة، حتى أنكر عليه ذلك أبو الدرداء، فقال له: إني سمعت رسول الله (ص) يقول: (إن الشارب فيهما لتجرجر في جوفه نار جهنم).

وقال معاوية: أما أنا فلا أرى بذلك بأساً.

فقال أبو الدرداء: من عذيري من معاوية أنا أخبره عن الرسول (ص) وهو يخبرني عن رأيه، لا أساكنك بأرض أبداً.

نقل هذا الخبر المحدثون الفقهاء في كتبهم في باب الاحتجاج على أن خبر الواحد معمول به في الشرع.

وهذا الخبر كما يقدح في عدالته يقدح أيضاً في عقيدته، لأن مَن قال في مقابلة خبر قد روي عن رسول الله (ص): أما أنا لا أرى بأساً فيما حرمه رسول الله (ص)، ليس بصحيح العقيدة».

مقارنة:

ولإلقاء شيء من الضوء على هذين المنهجين بغية المقارنة بينهما، ومن ثم الخلوص إلى معرفة ارتباط مذهب الإمامية بمنهج أهل البيت لا بد لنا بدءاً من معرفة ما يراد بـ (الرأي) كمصدر من مصادر التشريع الفقهي عن الصحابة.

تعريف الرأي:

إختلف الأصوليون من أهل السنّة والمؤرّخون منهم أيضاً في فهمهم لمعنى الرأي عند الصحابة؛ فرادف بعضهم بينه وبين القياس.

ورادف آخرون بينه وبين القياس والاستحسان.

ورادف غيرهم بينه وبين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

ورادف قوم منهم بينه وبين الاجتهاد بوجه عام سواء كان في فقه الكتاب والسنّة أو فيما عداهما.

ورادف ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بينه وبين الإلهام.

«يقول الأستاذ محمد سلام مدكور: إن الاجتهاد عندهم (يعني الصحابة)

عرف على ثلاثة أنواع:

الأول: بيان النصوص وتفسيرها.

الثاني: القياس على المنصوص عليه والمجمع على حكمه.

الثالث: الاجتهاد بالرأي (المصالح المرسلة والاستحسان) وهذا هو الغالب عليهم.

وقد عرف فيما بعد، الرأي الذي أخذ به الصحابة (رض) بما عرّفه به ابن القيم: وهو ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الحق مما تتعارض فيه الأمارات.

وقد صرح بأن الرأي بهذا المعنى يشمل القياس والاستحسان والاستصلاح، بل يشمل كل ما فيه الاجتهاد»[1].

ونقل الأفغانستاني في كتابه (الاجتهاد: ص ١٣٠) عن جملة من علماء السنّة أكثر من تعريف للرأي عند الصحابة، قال: «قيل: إن الرأي عند الصحابة: القياس والأخذ بالمصلحة، وقد وجد منهم مَن أكثرَ مِن هذا، ومنهم مَن أكثر مِن ذلك»[2].

«وقيل: إنه الأخذ بالقياس والاستحسان»[3].

«وقيل: إن الرأي عند الصحابة ـ كما يظهر من فتاواهم ـ هو الحكم بناءً على القواعد العامة مثل (لا ضرر ولا ضرار)، وهذا هو الذي سمي فيما بعد بالمصالح المرسلة.

ولحظر التوسعة في الرأي على حساب السنّة ضيق الفقهاء دائرته بالرجوع إلى أصل معين وهو القياس.

(١) الاجتهاد للأفغانستاني: ص ٢٩ نقلاً عن: المدخل للفقه الإسلامي لمدكور: ص ٩١.

(٢) نقلاً عن: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة: ٢/ ١٦.

(٣) نقلاً عن: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر: ١/ ٢١٩.

وقد أطلق على الرجوع إلى الأصول العامة في مقابل القياس اسم الاستحسان، وهو الرأي عند الصحابة بمعنى الرجوع إلى الأصول العامة من غير أن ينظر في القياس أولاً بتركه»[١].

«وقيل: إن الرأي عند الصحابة (رض): هو القياس، أو لا يبعد عنه كثيراً»[٢].

«وقيل: إن الرأي الذي أخذ به الصحابة شامل للقياس والاستحسان والبراءة الأصلية وسد الذرائع والأخذ بالمصالح المرسلة»[٣].

«وقال بعض الباحثين المعاصرين: إن الرأي الذي استعمله الصحابة في استنباط الأحكام هو بمعنى الاجتهاد بوجه عام، سواء في فقه الكتاب والسنّة أو فيما عداهما»[٤].

وقال أحمد أمين في كتابه (فجر الإسلام: ص ٢٣٦): «والمتتبع لما روي عن العصر الأول في (الرأي) يرى أنهم كانوا يستعملون هذه الكلمة بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة (العدالة) ».

وبعبارة أخرى: ما يرشد إليه الذوق السليم مما في الأمر من عدل وظلم».

وهذا الاختلاف في تحديد معنى الرأي عند الصحابة سرى إليه عند علماء السنّة المتأخرين.

فعن الفخر الرازي أنه قال في كتابه (المحصول: ٢/ ٣٥٤): «إن الرأي هو القياس، لأنه يقال للإنسان: أقلت هذا برأيك أم بالنص؟ فيجعل أحدهما في مقابلة الآخر، وهذا دليل على أن الرأي لا يتناول الاستدلال بالنصوص جلية كانت أو خفية»[٥].

---

(١) نقلاً عن: تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ محمد الخضري: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) نقلاً عن: تاريخ الفقه الإسلامي، والفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ٢٩ ـ ٤٢.

(٣) نقلاً عن: تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد علي السايس.

(٤) نقلاً عن: الرأي للدكتور محمد مختار القاضي: ١٢٣.

(٥) أنظر: الاجتهاد للأفغانستاني: ١٢٨.

وعن ولي الله الدهلوي أنه قال في كتابه (حجة الله البالغة: ١/ ٣٠٤): «إن الرأي هو حمل النظير على النظير والرد إلى أصل من الأصول دون تتبع الأحاديث والآثار، وهو نصب مظنة الحرج أو مظنة المصلحة علة للحكم»[١].

ثم تطور معنى الرأي عندهم إلى (الإلهام) أو ما يماثله، ولعل أول من قال بهذا ابن تيمية، فقد جاء في (مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: ٢٠/ ٤٢): «وقال شيخ الإسلام: القلب المعمور بالتقوى إذا رجح بمجرد رأيه فهو ترجيح شرعي.

قال: فمتى ما وقع عنده وحصل في قلبه ما يظن معه أن هذا الأمر أو هذا الكلام أرضى لله ورسوله كان هذا ترجيحاً بدليل شرعي، والذين أنكروا كون الإلهام ليس طريقاً إلى الحقائق مطلقاً أخطأوا، فإذا اجتهد العبد في طاعة الله وتقواه كان ترجيحه لما رجح أقوى من أدلة كثيرة ضعيفة.

فإلهامٌ مثل هذا دليلٌ في حقه، وهو أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة والموهومة والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه».

وفي (الاجتهاد للأفغانستاني: ١٣٥) من تعاريفه التي ذكرها قوله: «إستقرار رأي العالم على شيء لم يقم له أو عليه حجة من الشرع».

ثم قال: «هذا ما جاء به ابن القيم، وقال: «إن حكمة جواز العمل به عند الضرورة من غير إلزام ولا إنكار، وإن صاحب هذا الرأي معذور غير آثم سالفاً كان أو خالفاً.

ونسب الاعتراف به إلى طائفة من العلماء»[٢].

وعقبه بقول الشوكاني: «واعلم أنه لا خلاف في أن رأي المجتهد عند عدم

---

(١) م. س: ١٢٩.
(٢) نقلاً عن: إعلام الموقعين: ١/ ٦٠ ـ ٨٩ ـ ٩٠.

الدليل إنما هو رخصة له، يجوز له العمل بها عند فقد الدليل، ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال»[1].

وحسماً لهذا الخلاف والاختلاف في فهم معنى الرأي وتحديد مفهومه، ولأجل أن نقف على جلية الأمر في فهم معنى الرأي نعرض بعض المسائل التي أخضعها بعض الصحابة لاجتهاد الرأي، ثم نستخلص منها معنى الرأي وتعريفه، لأن هذا هو الطريق المنهجي السليم:

١ ـ مسألة الأرض المفتوحة :

كان الحكم في الأرض المفتوحة على عهد رسول الله (ص) أن تقسّم على الفاتحين، ثم لما حكم عمر تركها في يد أهلها العاملين عليها.

قال الدكتور الرحيلي في (فقه عمر بن الخطاب: ١/ ٤٥): «ومن اجتهاداته المشهورة حبسه الأرضين المفتوحة وعدم قسمتها على الفاتحين، بل تركها في يد أهلها العاملين عليها يؤدون عنها الخراج لينفق على مصالح عامة المسلمين.

وقد أجمع المسلمون بعد ذلك على ما رآه.

وممن أخذ بهذا الأئمة الأربعة أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد.

قال الدكتور معروف الدواليبي: ومن الواضح أن هذا التصرف من عمر على خلاف ما تصرف به رسول الله، لم يكن تعطيلاً لما جاء عنه (ص) وإنما كان تمسكاً به بدلائل النصوص الأخرى وتبعاً للمصالح العامة».

٢ ـ مسألة صلاة ركعتين بعد العصر :

كان المسلمون على عهد رسول الله (ص) يصلون ركعتين بعد العصر، ثم منع منهما عمر أيام حكمه.

---

(١) نقلاً عن: إرشاد الفحول: ٢٥٠.

جاء في (المحلى: ٢/ ٢٧٤): «قال علي (ابن حزم): وقالوا: قد كان عمر يضرب الناس عليها (يعني صلاة الركعتين بعد العصر) وابن عباس معه.

قلنا: لا حجة في أحد دون رسول الله (ص) لا في عمر ولا في غيره، بل هو (ع) الحجة على عمر وغيره، وقد خالف عمرَ في ذلك طوائفُ من الصحابة».

ثم ذكر ابن حزم الحديث التالي - بإسناده - «عن عروة، أخبرني تميم الداري، أو أخبرت أن تميماً الداري ركع ركعتين بعد العصر فأتاه عمر فضربه بالدرة، فأشار إليه تميم: أن اجلس، فجلس عمر حتى فرغ تميم، فقال لعمر: لم ضربتني؟!

فقال له عمر: لأنك ركعت هاتين الركعتين، وقد نهيتُ عنهما.

قال له تميم: إني قد صليتهما مع من هو خير منك - رسول الله (ص) - .

فقال له عمر: إني ليس بي إياكم أيها الرهط، ولكني أخاف أن يأتي بعدكم قوم يصلون ما بين العصر إلى المغرب حتى يمرون بالساعة التي نهى عنها رسول الله (ص) أن يصلى فيها، كما صلوا بين الظهر والعصر، ثم يقولون قد رأينا فلاناً وفلاناً يصلون بعد العصر».

٣ - مسألة فرض عمر الزكاة على الخيل:

جاء في كتاب (الأم: ٧/ ٢٥٠ - ٢٥١) ما نصه: «قال الشافعي (ره): أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سليمان بن يسار، أن أهل الشام قالوا لأبي عبيدة بن الجراح: خذ منا من خيلنا ومن رقيقنا صدقة، فأبى، ثم كتب إلى عمر، فأبى ثم كلموه أيضاً، فكتب إلى عمر، فكتب إليه: إن أحبوا فخذها منهم واردها عليهم. قال مالك: يعني ردها إلى فقرائهم.

قال الشافعي: وقد أخبرنا ابن عيينة عن الزهري عن السائب بن يزيد: أن عمر أمر أن يؤخذ في الفرس شاتان أو عشرة أو عشرين درهماً.

فقلت للشافعي: فإنّا نقول: لا تؤخذ في الخيل صدقة لأن النبـي (ص) قال: (ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة).

قال الشافعي: فقد رويتم وروى غيركم عن عمر هذا، فإن كنتم تركتموه لشيء رويتموه عن النبـي (ص) جملة، فهكذا فاصنعوا في كل من روى عن أحد شيئاً يخالف ما جاء عن النبـي (ص) فيه، وإنكم لتخالفون ما جاء عن النبـي (ص) فيما هو أبين من هذا وتحملون فيه، بأن الرجل من أصحابه لا يقول قولاً يخالفه، وتقولون لا يخفى على الرجل من أصحابه قوله، ثم يأتي موضع آخر فيختلف كلامكم، ولو شاء رجل قال: قال النبـي (ص): ليس على مسلم في عبده وفرسه صدقة إذا كان فرسه مربوطاً له مطية، فإما خيل تتناتج فنأخذ منها كما أخذ عمر بن الخطاب فقد ذهب هذا المذهب بعض المفتين، ولو ذهبتم هذا المذهب لكان له وجه يحتمل، فإن لم تقولوا وصرتم إلى اتباع ما جاء عن النبـي (ص) جملة، وجملة كل شيء عليه، فهكذا فاصنعوا في كل شيء، ولا تختلف أقاويلكم إن شاء الله».

وجاء في كتاب (المغني لابن قدامة: ٢/ ٢٥٤) ما نصه: «لا زكاة في غير بهيمة الأنعام من الماشية في قول أكثر أهل العلم.

وقال أبو حنيفة: في الخيل الزكاة إذا كانت ذكوراً أو إناثاً، وإن كانت ذكوراً مفردة وإناثاً مفردة ففيها روايتان. . وزكاتها دينار عن كل فرس أو ربع عشر قيمتها، والخيرة في ذلك إلى صاحبها أيهما شاء أخرج لما روى جابر أن النبـي (ص) قال: (في الخيل السائمة في كل فرس دينار)، وروي عن عمر أنه كان يأخذ من الرأس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة، ولأنه حيوان يطلب نماؤه من جهة السوم أشبه النعم.

ولنا: أن النبـي (ص) قال: (ليس على المسلم في فرسه وغلامه صدقة) متفق عليه، وفي لفظ: (ليس على الرجل في فرسه ولا في عبده صدقة)، وعن علي: أن النبـي (ص) قال: (عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق) رواه

الترمذي، وهذا هو الصحيح».

وجاء في كتاب (فقه السنة ٣٦٨/١) ما نصه: «وعن حارثة بن مضرب أنه حج مع عمر فأتاه أشراف الشام فقالوا: يا أمير المؤمنين إنا أصبنا رقيقاً ودواب فخذ من أموالنا صدقة تطهرنا بها وتكون لنا زكاة.

فقال: هذا شيء لم يفعله اللذان قبلي[1] ولكن انتظروا حتى أسأل المسلمين، أورده الهيثمي، وقال: رواه أحمد والطبراني في الكبير ورجاله ثقات».

وروى الزهري عن سليمان بن يسار: أن أهل الشام قالوا لأبي عبيدة بن الجراح (رض): خذ من خيلنا ورقيقنا صدقة، فأبى، ثم كتب إلى عمر فأبى، فكلموه أيضاً فكتب إلى عمر، فكتب إليه عمر: إن أحبوا فخذها منهم وارددها عليهم[2] وارزق رقيقهم: رواه مالك والبيهقي».

٤ ـ مسألة قسمة المال:

كانت الأموال التي ترد بيت المال توزع على عهد النبي (ص)، وكذلك في عهد أبي بكر (رض) بين المسلمين بالسوية، حتى قسمها عمر في عهده بالتفاوت بتقسيم المسلمين إلى فئات أو طبقات؛ وسار عثمان بسيرة عمر (رض).

وعندما تولى علي (ع) السلطة رجع بها إلى ما كانت عليه أيام الرسول (ص) فقسمها بالسوية، وكان هذا من أهم العوامل لثورة طلحة والزبير عليه.

وقد افتتح الإمام (ع) حكمه بهذا الإعلان لتعلمه ولا إشعار أن يقبله أو يرفض، قال ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة ١٧٥/٢): ثم بويع وصعد المنبر في اليوم الثاني من يوم البيعة ـ وهو يوم السبت لإحدى عشرة ليلة بقين من ذي الحجة ـ فحمد الله وأثنى عليه، وذكر محمداً فصلى عليه، ثم ذكر نعمة الله على أهل الإسلام، ثم ذكر الدنيا فزهدهم فيها، وذكر الآخرة فرغبهم

---

(١) يقصد النبي (ص) وأبا بكر (رض).
(٢) أي على الفقراء منهم.

إليها، ثم قال: (أما بعد فإنه لما قبض رسول الله (ص) إستخلف الناس أبا بكر ثم استخلف أبو بكر عمر فعمل بطريقه ثم جعلها شورى بين ستة فأفضى الأمر منهم إلى عثمان فعمل ما أنكرتم فعرفتم، ثم حصر وقتل، ثم جئتموني طائعين فطلبتم إلي، وإنما أنا رجل منكم لي ما لكم وعليّ ما عليكم، وقد فتح الله الباب بينكم وبين أهل القبلة وأقبلت الفتن كقطع الليل المظلم، ولا يحمل هذا الأمر إلا أهل الصبر والبصر والعلم بمواقع الأمر، وإني حاملكم على منهج نبيكم (ص) ومنفذ فيكم ما أمرت به إن استقمتم لي، وبالله المستعان.

ألا إن موضعي من رسول الله (ص) بعد وفاته كموضعي منه أيام حياته فامضوا لما تأمرون به وقفوا عند ما تنهون عنه، ولا تعجلوا في أمر حتى أبيّنه لكم، فإن لنا عن كل أمر تنكرونه عذراً.

ألا وإن الله عالم من فوق سمائه وعرشه أني كنت كارهاً للولاية على أمة محمد حتى اجتمع رأيكم على ذلك، لأني سمعت رسول الله (ص) يقول: (أيما والٍ ولي الأمر من بعدي أقيم على حد الصراط ونشرت الملائكة صحيفته، فإن كان عادلاً أنجاه الله بعدله، وإن كان جائراً انتقض به الصراط حتى تتزايل مفاصله ثم يهوي إلى النار فيكون أول ما يتقيها به أنفه وحر وجهه).

ولكني لما اجتمع رأيكم لم يسعني ترككم.

ثم التفت (ع) يميناً وشمالاً فقال: ألا لا يقولن رجال منكم غداً قد غمرتهم الدنيا فاتخذوا العقار وفجروا الأنهار وركبوا الخيول الفارهة واتخذوا الوصائف المرققة، فصار ذلك عليهم عاراً وشناراً إذا ما منعتهم ما كانوا يخوضون فيه وأصرتهم إلى حقوقهم التي يعلمون فينقمون ذلك ويستنكرون ويقولون حرمنا ابن أبي طالب حقوقنا.

ألا وأيما رجل من المهاجرين والأنصار من أصحاب رسول الله (ص) يرى أن الفضل له على من سواه بصحبته فإن الفضل النير غداً عند الله ثوابه، وأجره على الله.

وأيّما رجل استجاب لله وللرسول فصدّق ملتنا ودخل في ديننا واستقبل قبلتنا فقد استوجب حقوق الإسلام وحدوده.

فانتم عبادُ اللّه، والمال مال اللّه، يُقسم بينكم بالسوية، لا فضل فيه لأحد على احد، وللمتّقين عند اللّه غداً احسن الجزاء وافضل الثواب، لم يجعل اللّه الدنيا للمتقين اجراً ولا ثواباً، وما عند اللّه خير للأبرار.

وإذا كان غد ـ إن شاء اللّه ـ فاغدوا علينا فإنّ عندنا مالاً نقسمه فيكم ولا يتخلّفنّ احد منكم عربي ولا عجمي كان من أهل العطاء أو لم يكن إلاّ حضر إذا كان مسلماً حراً.

أقول قولي هذا واستغفر اللّه لي ولكم) ثمّ نزل».

ثم يقول ابن ابي الحديد: «قال شيخنا ابو جعفر: وكان هذا أول ما انكروه من كلامه (ع) وأورثهم الظغن عليه، وكرهوا إعطاءه وقسمه بالسوية، فلما كان من الغد غدا، وغدا الناس لقبض المال، فقال لعبيد اللّه بن أبي رافع كاتبه: إبدأ بالمهاجرين فنادهم واعط كل رجل ممن حضر ثلاثة دنانير، ثم ثن بالانصار فافعل معهم مثل ذلك، ومن يحضر من الناس كلهم الاحمر والاسود فاصنع به مثل ذلك.

فقال سهل بن حنيف: يا امير المؤمنين هذا غلامي بالامس وقد اعتقته اليوم.

فقال: نعطيه كما نعطيك.

فاعطى كل واحد منهما ثلاثة دنانير، ولم يفضل أحداً على احد. وتخلف عن هذا القَسْم يومئذ طلحة والزبير وعبد اللّه بن عمر وسعيد بن العاص ومروان بن الحكم ورجال من قريش وغيرها».

ثم ذكر (اعني ابن أبي الحديد) المحاورة التي جرت بين الإمام من جانب وطلحة والزبير من الجانب الآخر، قال في ص ١٧٢ ـ ١٧٣: «ثم بعث بعمار بن ياسر وعبد الرحمن بن حسل القرشي إلى طلحة والزبير، وهما في ناحية المسجد، فأتياهما، فدعواهما، فقاما حتى جلسا إليه (ع).

فقال لهما: أنشدتكما الله هل جئتماني طائعين للبيعة ودعوتماني إليها وأنا كاره لها؟!

قالا: نعم.

فقال: غير مجبرين ولا مقسورين، فأسلمتما لي بيعتكما وأعطيتماني عهدكما؟

قالا: نعم.

قال: فما دعاكما بعدُ إلى ما أرى؟!

قالا: أعطيناك بيعتنا على أن لا تقضي الأمور ولا تقطعها دوننا، وأن تستشيرنا في كل أمر ولا تستبد بذلك علينا، ولنا من الفضل على غيرنا ما قد علمت، فأنت تقسم القسم وتقطع الأمر وتمضي الحكم بغير مشاورتنا ولا علمنا.

فقال: لقد نقمتما يسيراً وأرجأتما كثيراً فاستغفرا الله يغفر لكما، ألا تخبراني: أدفعتكما عن حق وجب لكما فظلمتكما إياه؟

قالا: معاذ الله.

قال: فهل استأثرت من هذا المال لنفسي بشيء؟

قالا: معاذ الله.

قال: أفوقع حكم أو حق لأحد من المسلمين فجهلته أو ضعفت عنه؟

قالا: معاذ الله.

قال: فما الذي كرهتما من أمري حتى رأيتما خلافي؟

قالا: خلافَك عمرَ بن الخطاب في القسم، إنك جعلت حقنا في القسم كحق غيرنا وسوّيت بيننا وبين من لا يماثلنا فيما أفاء الله تعالى علينا بأسيافنا ورماحنا وأوجفنا عليه بخيلنا ورجلنا وظهرت عليه دعوتنا وأخذناه قسراً قهراً ممن لا يرى الإسلام إلاّ كرهاً.

فقال: فأما ما ذكرتماه من الاستشارة بكما فوالله ما كانت لي في الولاية رغبة، ولكنكم دعوتموني إليها وجعلتموني عليها فخفت أن أردكم فتختلف الأمة، فلما أفضتْ إليّ ونظرتُ في كتاب الله وسنّة رسوله فأمضيت ما دلاني عليه واتبعته، ولم أحتج إلى آرائكما فيه ولا رأي غيركما، ولو وقع حكم ليس في كتاب الله بيانه ولا في السنّة برهانه، واحتيج إلى المشاورة فيه لشاورتكما فيه.

وأما القسم والأسوة فإن ذلك أمر لم أحكم فيه بادىء بدء، قد وجدنا أنا وأنتما رسول الله (ص) يحكم بذلك، وكتاب الله ناطق به، وهو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

وأما قولكما جعلت فيئنا وما أفاءته سيوفنا ورماحنا سواء بيننا وبين غيرنا، فقديماً سبق إلى الإسلام قوم ونصروه بسيوفهم ورماحهم فلم يفضلهم رسول الله (ص) في القسم ولا آثرهم بالسبق، والله سبحانه موفٍ السابق والمجاهد يوم القيامة أعمالهم.

وليس لكما والله عندي ولا لغيركما إلاّ هذا.

أخذ الله بقلوبنا وقلوبكم إلى الحق وألهمنا وإياكم الصبر.

ثم قال: رحم الله امرءاً رأى حقاً فأعان عليه ورأى جوراً فرده، وكان عوناً للحق على من خالفه».

٥ ـ مسألة إلغاء عمر سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة

فقد كان رسول الله (ص) وكذلك أبو بكر يصرفان هذا السهم في مصرفه، وعندما جاء عمر عطّله.

قال أحمد أمين في كتابه (فجر الإسلام: ص ٢٣٨): «قال الله تعالى: ﴿إنّما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم... الآية﴾، فجعل المؤلفة قلوبهم مصرفاً من مصارف الزكاة، وقد ثبت أن النبي (ص) كان يعطي

بعض الناس يتألف قلوبهم للإسلام، كما أعطى أبا سفيان والأقرع بن حابس وعباس بن مرداس وصفوان بن أمية وعيينة بن حصن، كل واحد منهم مائة من الإبل، حتى قال صفوان: لقد أعطاني وهو أبغض الناس إلي، فمازال يعطيني حتى كان أحب الناس إليّ.

ثم في زمن أبي بكر جاء عيينة والأقرع يطلبان أرضاً فكتب لهما بها، فجاء عمر فمزق الكتاب، وقال: إن الله أعز الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتّم عليه وإلاّ بيننا وبينكم السيف.

فترى من هذا: أن عمر علل الدفع إلى المؤلفة قلوبهم بعلة هي المصلحة، فلما ارتفعت هذه المصلحة بعزة الإسلام وعدم حاجته إلى من تتألف قلوبهم لم يستمر في إجراء الحكم».

وجاء في كتاب (فقه السنّة للشيخ سيد سابق: ١/٣٨٩) ما نصه: «وذهبت الأحناف إلى أن سهم المؤلفة قلوبهم قد سقط بإعزاز الله لدينه، فقد جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس وعباس بن مرداس وطلبوا من أبي بكر نصيبهم فكتب لهم بها، وجاؤوا إلى عمر وأعطوه الخط فأبى ومزقه وقال: (هذا شيء كان النبي (ص) يعطيكموه تأليفاً لكم على الإسلام، والآن قد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم فإن ثبتم على الإسلام، وإلا فبيننا وبينكم السيف. ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ فرجعوا إلى أبي بكر (رض) فقالوا: الخليفة أنت أم عمر؟! بذلت لنا الخط فمزقه عمر! فقال: هو إن شاء.

قالوا: إن أبا بكر وافق عمر، ولم ينكر أحد من الصحابة، كما أنه لم ينقل عن عثمان وعلي أنهما أعطيا أحداً من هذا الصنف.

ويجاب عن هذا:

بأن هذا اجتهاد من عمر، وأنه رأى أنه ليس من المصلحة إعطاء هؤلاء بعد أن ثبت الإسلام في أقوامهم، وأنه لا ضرر يخشى من ارتدادهم عن الإسلام، وكون عثمان وعلي لم يعطيا أحداً من هذا الصنف لا يدل على ما ذهبوا إليه من

سقوط سهم المؤلفة قلوبهم، فقد يكون ذلك لعدم وجود الحاجة إلى أحد من الكفار، وهذا لا ينافي ثبوته لمن احتاج إليه من الأئمة، على أن العمدة في الاستدلال هو الكتاب والسنّة، فهما المرجع الذي لا يجوز العدول عنه بحال».

٦ ـ مسألة تحريم عمر زواج المتعة :

جاء في كتاب (فقه عمر بن الخطاب للدكتور الرحيلي: ١/ ٨٥) ما لفظه: «روى مسلم وغيره عن أبي نضرة قال: كان ابن عباس يأمر بالمتعة، وكان ابن الزبير ينهى عنها، قال: فذكرت ذلك لجابر بن عبدالله فقال: على يدي دار الحديث، تمتعنا مع رسول الله (ص)، فلما قام عمر قال: إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء، وإن القرآن قد نزل منازله، فأتموا الحج والعمرة لله كما أمركم الله، وأبتّوا نكاح هذه النساء، فلن أؤتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلاّ رجمته بالحجارة».

«وروى عبد الرزاق عن عطاء قال: لأَوَّلُ من سمعت منه المتعة صفوان بن يعلى قال: أخبرني عن يعلى أن معاوية استمتع بامرأة بالطائف فأنكرت ذلك عليه، فدخلنا على ابن عباس فذكر له بعضنا، فقال: نعم، فلم يقر في نفسي حتى قدم جابر بن عبدالله فجئنا في منزله فسأله القوم عن أشياء، ثم ذكروا له المتعة، فقال: نعم، استمتعنا على عهد رسول الله (ص) وأبي بكر وعمر حتى إذا كان في آخر خلافة عمر استمتع عمرو بن حريث بامرأة ـ سماها جابر فنسيتها ـ فحملت المرأة، فبلغ ذلك عمر، فدعاها فسألها:

فقالت: نعم.

قال: مَن أشهدَ؟

قال عطاء: لا أدري أقالت: أمي أم وليها.

قال: فهلا غيرهما.

قال: خشي أن يكون دغلاً الآخر»[1].

وفي ص ٩٥ منه: «واشتهر عن ابن عباس (رض) إباحتها، وقال: (ما كانت المتعة إلاّ رحمة من الله رحم بها أمة محمد (ص) ولولا نهي عمر عنها ما اضطر إلى الزنا إلاّ شقي)».

وفي (مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢٠/ ٢١٥ و ٢٥١): «وقد كان بعض الناس يناظر ابن عباس في المتعة، فقال له: قال أبو بكر وعمر، فقال ابن عباس: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: (قال رسول الله)، وتقولون: (قال أبو بكر وعمر)!».

«وكذلك ابن عمر لما سألوه عنها فأمر بها، فعارضوا بقول عمر، فبيّن لهم أن عمر لم يرد ما يقولونه، فألحوا عليه، فقال لهم: أمر رسول الله (ص) أحق أن يتبع أم أمر عمر؟!».

٧ ـ مسألة النداء للصلاة:

في (الموطأ: ١/ ٩٣) ما لفظه: «وحدثني عن مالك: أنه بلغه أن المؤذن جاء إلى عمر بن الخطاب يؤذنه لصلاة الصبح فوجده نائماً، فقال: (الصلاة خير من النوم)، فأمره عمر أن يجعلها في نداء الصبح».

٨ ـ مسألة دية الحر المسلم:

في كتاب (الأم: ٦/ ١١٣) ما نصه: «أخبرنا مسلم بن خالد عن عبيدالله بن عمر عن أيوب بن موسى عن ابن شهاب وعن مكحول وعطاء قالوا: أدركنا الناس على أن دية الحر المسلم على عهد رسول الله (ص) مائة من الإبل، فقوّم عمر بن

---

(١) هكذا في المصدر المذكور وعلق عليه في هامشه: (ومعنى الدغل: الاغتيال ـ كما في القاموس ـ والآخر: الأبعد).
وأخال أن صوابه: (دغلاً لآخر)، والدغل: هو الدخول المريب، والدخول في الأمر المفسد له، والمعنى: خشي أن تكون شهادة الأم أو الولي موضع ريب.

الخطاب (رض) تلك الدية على أهل القرى ألف دينار أو اثني عشر ألف درهم».

٩ ـ مسألة طلاق الثلاث:

في (صحيح مسلم: ٤/ ١٨٣ ـ ١٨٤) بإسناده عن ابن عباس، قال: «كان الطلاق على عهد رسول الله (ص) وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم».

١٠ ـ مسألة الصلاة بمنى:

في (صحيح البخاري: ٢/ ٣٥ باب الصلاة بمنى) ما لفظه: «حدثنا مسدد قال: حدثنا يحيى بن عبيدالله قال: أخبرني نافع عن عبدالله (رض) قال: صليت مع النبي (ص) بمنى ركعتين وأبي بكر وعمر، ومع عثمان صدراً من إمارته ثم أتمها».

وفي المصدر نفسه: «حدثنا قتيبة قال: حدثنا عبد الواحد عن الأعمش قال: حدثنا إبراهيم قال: سمعت عبد الرحمن بن يزيد يقول: صلى بنا عثمان بن عفان (رض) بمنى أربع ركعات، فقيل ذلك لعبدالله بن مسعود (رض) فاسترجع، ثم قال: صليت مع رسول الله (ص) بمنى ركعتين، وصليت مع أبي بكر (رض) بمنى ركعتين، وصليت مع عمر بن الخطاب (رض) بمنى ركعتين، فليت حظي من أربع ركعات ركعتان متقبلتان».

١١ ـ مسألة الصلاة إلى جنب الكعبة ورد عمر الناس إلى مقام إبراهيم:

جاء في (مسند عائشة للسجستاني: ٨٢) ما لفظه: «٧٣ ـ وبه عن هشام بن عروة عن أبيه قال: كان رسول الله (ص) يصلي إلى صقع البيت، ليس بينه وبين البيت شيء، وأبو بكر، وعمر صدراً من إمارته، ثم إن عمر رد الناس إلى المقام، وتلا قوله: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾».

١٢ ـ مسألة تأخير صلاة العيدين وإحداث الأذان والإقامة فيها وتقديم الخطبة قبل الصلاة من قبل بني أمية :

جاء في كتاب (الأم للإمام الشافعي: ١/ ٢٦٩، ط ٢): «أخبرنا الربيع قال: أخبرنا الشافعي قال: أخبرنا الثقة عن الزهري أنه قال: لم يؤذّن للنبي (ص) ولا لأبي بكر ولا لعمر ولا لعثمان في العيدين حتى أحدث ذلك معاوية بالشام فأحدثه الحجاج بالمدينة حين أمّر عليها.

وقال الزهري: وكان النبي (ص) يأمر في العيدين المؤذن أن يقول: (الصلاة جامعة).

قال الشافعي: ولا أذان إلاّ للمكتوبة، فإنا لم نعلمه أُذّن لرسول الله (ص) إلاّ للمكتوبة».

وجاء في كتاب (المحلى لابن حزم: ٥/ ٨٥ ـ ٨٦) ما نصه: «ومنها: ما أحدث بنو أمية من تأخير الصلاة وإحداث الأذان والإقامة وتقديم الخطبة قبل الصلاة.

حدثنا عبد الرحمن بن عبدالله، ثنا إبراهيم بن أحمد، ثنا الغربري، ثنا البخاري عن أبي عاصم ويعقوب بن إبراهيم، قال أبو عاصم: أنا ابن جريج، أخبرني الحسن بن مسلم عن طاووس عن ابن عباس وقال يعقوب: ثنا أبو أسامة ـ هو حماد بن أسامة ـ ثنا عبيدالله ـ هو ابن عمر ـ عن نافع عن ابن عمر، ثم اتفق ابن عباس وابن عمر كلاهما يقول: (إن رسول الله (ص) وأبا بكر وعمر كانوا يصلون العيدين قبل الخطبة) قال ابن عباس: (وعثمان).

ومن طريق مالك عن ابن شهاب عن أبي عبيد مولى ابن أزهر قال: شهدت العيد مع عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، (كلهم يصلي ثم يخطب.

وبالسند المذكور إلى البخاري: ثنا إبراهيم بن موسى ثنا هشام: أن

ابن جريج أخبرهم قال: أخبرني عطاء عن ابن عباس وجابر بن عبدالله قالا جميعاً: لم يكن يؤذن يوم الفطر ولا يوم الأضحى.

قال علي (بن حزم): لا أذان ولا إقامة لغير الفريضة، والأذان والإقامة فيهما الدعاء إلى الصلاة، فلو أمر (ع) بذلك لصارت تلك الصلاة فريضة بدعائه إليها.

واعتلوا (يعني بني أمية) بأن الناس كانوا إذا صلوا تركوهم ولم يشهدوا الخطبة، وذلك لأنهم كانوا يلعنون علي بن أبي طالب (رض)، فكان المسلمون يفرون، وحق لهم، فكيف وليس الجلوس للخطبة واجباً»[1] .

١٣ ـ مسألة الشراب بآنية الذهب والفضة ـ المشار إليها آنفاً ـ :

جاء في (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٥/ ٤٦٣ ـ ٤٦٤) ما نصه: «وأما أفعاله (يعني معاوية) المجانبة للعدالة الظاهرة من لبسه الحرير وشربه في آنية الذهب والفضة حتى أنكر عليه ذلك أبو الدرداء فقال له: إني سمعت رسول الله (ص) يقول: (إن الشارب فيهما لتجرجر في جوفه نار جهنم).

وقال معاوية: أما أنا فلا أرى بذلك بأساً.

فقال أبو الدرداء: مَن عذيري من معاوية، أنا أخبره عن الرسول (ص) وهو يخبرني عن رأيه، لا أساكنك بأرض أبداً.

نقل هذا الخبر المحدثون الفقهاء في كتبهم في باب الاحتجاج على أن خبر الواحد معمول به في الشرع.

وهذا الخبر كما يقدح في عدالته يقدح أيضاً في عقيدته، لأن من قال في مقابلة خبر قد روي عن رسول الله (ص): (أما أنا فلا أرى بأساً فيما حرمه رسول الله (ص)) ليس بصحيح العقيدة».

---

(١) أنظر: الغدير للشيخ الأميني: ط ٣، ج ١٠، ص ٣٤٠ فإنه نقل تبرير ابن حجر في الصواعق هذا التصرف في صلاة العيدين بأنه اجتهاد من معاوية، ونقده نقداً محكماً ومفصلاً.

١٤ ـ مسألة صلاة التراويح جماعة :

جاء في (الفكر السامي : ١/ ٢٣٣) : «فمن آراء عمر صلاة تراويح رمضان، وليس له فيها إلاّ جمع الناس عليها في المسجد بإمام واحد، وإلاّ فالنبي (ص) حضّ على قيام رمضان بقوله : (من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه).

وكان النبي (ص) يقوم في المسجد فلما رآهم اجتمعوا عليه خاف أن يفرض عليهم، فلم يعد للخروج إليهم، ولما أمن ذلك بموته (ع) ندبهم عمر إلى الاجتماع.

فليست بدعة شرعية بل لغوية فقط[(١)] .

١٥ ـ مسألة ضوال الإبل :

قال في (الفكر السامي : ١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥) : «ومن فتاويه (يعني عثمان) : ما رواه مالك أن ضوال الإبل كانت في زمن عمر إبلاً مرسلة تناتج لا يمسها أحد[(٢)] ، لحديث الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني : أن رجلاً سأل النبي (ص) عن اللقطة؟

فقال : (عرّفها سنة ثم اعرف عفاصها ووكاءها ثم استمتع بها فإن جاء ربها فأدها إليه).

فقال : فضالة الغنم؟

قال : (خذها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب).

قال : فضالة الإبل؟

فقال : (ما لك ولها، معها حذاؤها حتى يلقاها ربها).

---

(١) في هامشه : فعل عمر في صلاة التراويح أخرجه البخاري في الصوم ـ باب فضل من قام رمضان ـ ومالك في الموطأ في كتاب الصلاة في رمضان.

(٢) في هامشه : الموطأ في الأقضية : ٢/ ٧٥٩.

حتى إذا كان زمن عثمان أمر بمعرفتها وتعريفها ثم تباع فإن جاء صاحبها أعطي ثمنها[1].

وهذا أخذ منه بالمصالح المرسلة مع أنها في مقابلة النص السابق، لأنه رأى الناس مدوا أيديهم إلى ضوال الإبل، فجعل راعياً يجمعها ثم تباع قياماً بالمصلحة المرسلة العامة.

وهذا من حجج مالك في ذلك، على أن مالكاً لا يأخذ بها مع وجود نص يخالفها.

١٦ ـ مسألة القضاء في السرقة :

وفي (الفكر السامي: ١/ ٢٧٠ ـ ٢٧١) أيضاً: كتب مروان إلى أسيد بن حضير الأنصاري، وكان عاملاً على اليمامة، بأن معاوية كتب إليه: إن الرجل الذي يسرق منه سرقة فهو أحق بها حيث وجدها.

فكتب أسيد إلى مروان: إن النبي (ص) قضى بأنه إذا كان الذي ابتاعها من الذي سرقها غير متهم يخيّر سيدها فإن شاء أخذ الذي سرق منه بثمنه وإن شاء اتبع سارقه.

ثم قضى بذلك أبو بكر وعمر وعثمان.

فبعث مروان بكتاب أسيد إلى معاوية، فكتب معاوية إلى مروان: إنك لست أنت ولا أسيد تقضيان عليّ، ولكني أقضي في ما وليت عليكم فأنفذ ما أمرتك به.

فبعث مروان بكتاب معاوية إلى أسيد، فقال: لا أقضي ما وليت بما قال معاوية. (رواها النسائي في البيوع: ٧/ ٢٧٥).

ومن تأمل هذه القصة يعلم مبدأ الاستبداد في أمر الأمة وتغير ما كانت عليه الحال من أمر الشورى، وإن كانت جلالة أسيد وسابقيته وبالأخص عصبيته

---

(١) في هامشه: حديث زيد بن خالد الجهني متفق عليه (البخاري ٣/ ١٤٣، ومسلم ٥/ ١٣٣).

الأنصارية وقفت دون الاستبداد وفتحت له طريق التصلب في الحق، لكن لو كان والٍ غيره ليس له تلك الحيثية فإنه يذهب مع التيار الأغلب».

وهذا أمر لا شك أنه مؤثر على الفقه، وكل يعلم أن الاستبداد ماحٍ للاجتهاد موجب للتقليد».

١٧ ـ سب أمير المؤمنين علي:

وفي (الفكر السامي: ١/ ٢٧٦) ـ في ترجمة معاوية ـ: «ومن أقبح ما يذكر في تاريخه سبه لعلي ـ كرم الله وجهه ـ ولولا أنه في صحيح مسلم ما صدقت بوقوعه منه، وما أدري ما وجه اجتهاده فيه حتى كانت سنة من بعده، والله يغفر له، وليست العصمة إلا للأنبياء».

أقول: وحتى لو صح اجتهاده فإنه في مقابلة النص، ومنه ما روته أم سلمة عن النبي (ص): «من سب علياً فقد سبني ومن سبني فقد سب الله ومن سب الله أكبه الله على منخريه في النار».

١٨ ـ مسألة بيع الذهب والفضة ربوياً:

جاء في (الموطأ ـ باب بيع الذهب بالفضة تبراً وعيناً): «عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار: إن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء: سمعت رسول الله (ص) ينهى عن مثل هذا إلا مثلاً بمثل.

فقال له معاوية: ما أرى بمثل هذا بأساً.

فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية، أنا أخبره عن رسول الله (ص) ويخبرني عن رأيه، لا أساكنك بأرض أنت بها.

ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب فذكر ذلك له، فكتب عمر بن الخطاب إلى معاوية: أن لا تبيع ذلك إلا مثلاً بمثل، وزناً بوزن».

١٩ ـ مسألة (حي على خير العمل) في الأذان :

في (رسالة أدلة الأذان بحي على خير العمل للشيخ علي عبد الكريم الفضيل شرف الدين اليماني المعاصر: ص ١٢٨): «لقد ثبت أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رض) أمر المؤذن بترك (حي على خير العمل) اجتهاداً منه لغرض حث الناس على الجهاد، وخشي إن أبقى النداء بحي على خير العمل أن يتكل الناس على الصلاة ويتخاذلوا عن الجهاد.

وقد روى هذا سعد الدين التفتازاني في حاشية شرح عضد الدين على (المختصر في الأصول) فقال: إن حي على خير العمل كان ثابتاً على عهد رسول الله (ص) وإن عمر هو الذي أمر أن يكف الناس عنها مخافة أن تثبط الناس عن الجهاد ويتكلوا على الصلاة».

٢٠ ـ مسألة النداء الثالث يوم الجمعة :

جاء في (الغدير: ٨/ ١٢٥): «أخرج البخاري وغيره بالإسناد عن السائب بن يزيد: أن النداء يوم الجمعة كان أوله في زمان رسول الله (ص) وفي زمان أبي بكر وفي زمان عمر، إذا خرج الإمام، وإذا قامت الصلاة، حتى كان زمان عثمان فكثر الناس فزاد النداء الثالث على الزوراء فثبتت حتى الساعة.

وفي لفظ البخاري وأبي داود: إن الأذان كان أوله حين يجلس الإمام على المنبر يوم الجمعة في عهد النبي (ص) وأبي بكر وعمر (رض)، فلما كان خلافة عثمان وكثر الناس، أمر عثمان يوم الجمعة بالأذان الثالث، فأذن به على الزوراء فثبت الأمر على ذلك».

٢١ ـ وقال ابن القيم في (أعلام الموقعين: ١/ ٣٥٥) :

«ونحن نذكر عدة مسائل مما اختلف فيها السلف ومن بعدهم، وقد بينتها النصوص، ومسائل قد احتج فيها بالقياس، وقد بينها النص وأغنى فيها عن القياس».

ثم ذكر ست مسائل في الميراث في آخر الجزء الأول، وفي الجزء الثاني ذكر مسائل أخرى جاوزت الخمسين مسألة، وإن كان شيء غير قليل منها موضع نظر.

والذي نلمسه في هذه المسائل ـ وهي أنموذج ممثل لما سواها ـ هو:

١ ـ إنه لا توجد فيها مسألة لا نص فيها.

٢ ـ وهذا يعني أن الاجتهاد فيها كان اجتهاداً في مقابلة النص.

«والرأي المخالف للنص، مما يعلم بالضرورة من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحل الفتيا به، ولا القضاء»[1].

٣ ـ كما أنها تضيف دليلاً آخر لصدق مذهب أهل البيت في أن النصوص الشرعية ـ كتاباً وسنّة ـ وافية في إعطاء جميع الأحكام المطلوبة.

٤ ـ و(الرأي) فيها ـ كما هو بيّن ـ يدور مدار ما يراه المجتهد حسب تقديره الشخصي من مصلحة أو مفسدة.

٥ ـ وعليه يمكننا أن نعرف الرأي: بأنه ما يراه المجتهد من مصلحة أو مفسدة حسب تقديره الشخصي، وفي ضوء ما لديه من خلفيات، وما يهدف إليه من غايات.

٦ ـ والرأي الشخصي قد يلتقي مع ما عرف فيما بعدُ بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وفتح الذرائع وسدها، وقد لا يلتقي.

فقد يكون الرأي قياساً، وقد يكون استحساناً، وقد يكون استصلاحاً وقد يكون تذرعاً، وقد يكون غير هذه.

ومن هنا ندرك أن التعاريف التي رادفت بين الرأي وهذه المذكورات لم تكن جامعة مانعة.

---

(١) ابن القيم في أعلام الموقعين: ١/ ٦٧.

والذي يظهر ـ وبوضوح ـ أن الرأي تطور من ناحية علمية إلى هذه المذكورات.

وقد تم هذا التطور في القرنين الثاني والثالث الهجريين، والمعرّفون له لاحظوه من خلال تطوره، لا في أصله.

دليل الرأي:

وعمدة ما استدل به لاعتبار (الرأي) أصلاً تشريعياً: حديث معاذ بن جبل ونصه: إن النبي (ص) قال لمعاذ عندما أرسله إلى اليمن: «كيف تقضي؟

فقال: أقضي بما في كتاب الله.

قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟

قال: فبسنة رسول الله.

قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟

قال: أجتهد رأيي ولا آلو.

فضرب رسول الله (ص) صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسولَ الله».

ونوقش الاستدلال بالحديث المذكور سنداً ودلالة:

١ ـ فمن حيث السند:

أ ـ ناقشه ابن حزم في (المحلى: ١/ ٦٢) بقوله: «وحديث معاذ ـ الذي فيه: أجتهد رأيي ولا آلو ـ لا يصح لأنه لم يروه أحد إلّا الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا ندري من هو، عن رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ».

ب ـ وناقشه الدكتور رضا الصدر في كتابه (الاجتهاد والتقليد: ص ٢٦ ـ ٢٧)، قال: «أما الحديث (يعني حديث معاذ المذكور) فيجب البحث عن صحة

سنده... فإنه لم يروه أحد من أصحاب الصحاح، رواه محمد بن سعد كاتب الواقدي في (طبقاته الكبرى: ج ٣، ص ٥٨٤) بسنده إلى الحارث بن عمرو الثقفي ابن أخي المغيرة (بن شعبة)، قال: (أخبرنا أصحابنا عن معاذ بن جبل بذلك)، فالحديث مرسل بإبهام الواسطة عن معاذ، فالواسطة مجهول.

وقال الذهبي في (ميزان الاعتدال: ج ١، ص ٤٣٩): الحارث بن عمرو عن رجال عن معاذ بحديث الاجتهاد.

قال البخاري: لا يصح حديثه.

قلت: تفرد به أبو عون محمد بن عبيدالله الثقفي عن الحارث بن عمرو الثقفي ابن أخي المغيرة، وما روى عن الحارث غير أبي عون فهو مجهول.

وقال الترمذي: ليس إسناده عندي بمتصل».

٢ ـ ومن حيث الدلالة:

أ ـ ناقشه أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه (أصول الفقه: ٢/١٩٣) بقوله: «ثم إن الحديث معارض بحديث آخر[١] في نفس الواقعة إذ جاء فيه: (لا تقضين ولا تفصلن إلاّ بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه أو تكتب إليّ)، فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعاً على الحارث أو منه».. والحديث هذا كما رواه القمي في (سفينة البحار: ٢/٢٨٧) عن الكازروني هو: «تواضعْ لله يرفعك الله، ولا تقضين إلا بعلم، فإن أشكل عليك أمر فسل ولا تستحي واستشر ثم اجتهد فإن الله عز وجل إن يعلم منك الصدق يوفقك فإن التبس عليك فقف حتى تثبته أو تكتب إلي فيه».

ب ـ وناقشه الدكتور الصدر في كتابه (الاجتهاد والتقليد: ص ٢٧ وما بعدها) بقوله: «ثم إن في متن الحديث دلالات توجب الريب في صحته أيضاً:

(١) في هامشه: راجع تعليقة الناشر لكتاب إبطال القياس لابن حزم: ص ١٥.

١ ـ هذا الاصطلاح في الاجتهاد أمر حدث بعد النبي (ص)، ولم يعهد في حياته المقدسة إطلاق الاجتهاد على هذا المعنى.

٢ ـ يلزم من هذا القول نقص في دين الإسلام، إذ فيه تصريح بعدم وجود أحكام في الكتاب والسنة.

٣ ـ يلزم منه اعتراف الرسول (ص) بنقص في ما جاء به وتصريحه بذلك.

٤ ـ يلزم منه كون معاذ عالماً بجميع ما في الكتاب وجميع ما في السنة، ولم يعرف في الصحابة رجل كان عالماً بجميع الكتاب والسنة سوى من جعله الرسول عدلاً للكتاب في نص الثقلين.

٥ ـ يلزم منه انتهاء نزول القرآن وانتهاء السنة النبوية في وقت إرسال معاذ إلى اليمن، وذلك باطل لأنهما انتهيا بوفاة الرسول (ص).

٦ ـ يلزم منه جعل جميع أصحاب الرأي أصحاب تشريع، وجعل تشريعاتهم عدلاً لتشريعات الكتاب والسنة، وعليه لا يبقى للدين حد.

٧ ـ يلزم منه اختصاص الحكم في باب القضاء بالشبهة الحكمية مع أن أكثر الأقضية يرجع إلى اختلاف الخصمين في الموضوعات حال اتفاقهما في الحكم، بل يلزم منه عدم تمييز معاذ بين الشبهة في الحكم والشبهة في الموضوع.

ولست أدري أي شيء كان يمنع معاذاً حينما تحضره واقعة لم يعرف حكمها أن يؤجل القضاء حتى يكتب إلى رسول الله (ص) ويسأله الحكم ؟!.

وأي مانع كان للنبي الكريم (ص) من إرشاد معاذ إلى ذلك ؟!.

فالظاهر أن النص موضوع على لسان معاذ، وأن الوضع كان بعد وفاة النبي (ص) بشهادة القرآن الحكيم، فإن فيه (أي القرآن) دلالات وإشعارات على حرمة الاجتهاد بالرأي، وإليك قوله تعالى: **﴿فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾** (القصص: ٥٠).

وفي القرآن أيضاً دلالات وإشارات إلى حرمة الرجوع والتعبد إلى الذين يجتهدون بآرائهم، وإليك قوله تعالى: ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلاّ ليعبدوا إلـٰهاً واحداً لا إلـٰه إلاّ هو سبحانه عما يشركون**﴾ (التوبة: ٣١)، إن اتخاذهم أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله هو التعبد بتشريعاتهم والعمل بها كما جاء في التفسير.

وقوله تعالى: ﴿**ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً**﴾ (النساء: ٦٠)».

وفي (البحار: ٢/ ٣١١) عن أبي الفتح الكراجكي في كتابه (كنز الفوائد) أنه قال: «إن رواة خبر معاذ مجهولون، وهم في لفظه أيضاً مختلفون، فمنهم من روى أنه لما قال: (أجتهد رأيي) قال له (ص): (لا، اكتب إليّ أكتب لك).

ولو سلمنا صيغة الخبر على ما ذكر لاحتمل أن يكون معنى (أجتهد رأيي) أني أجتهد حتى أجد حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة».

ونستطيع أن نلخّص الخطر الذي يتأتى من هذا الحديث عن الأخذ به والاعتماد عليه في النقط التالية:

١ ـ إن قوله: «فإن لم يكن في كتاب الله» و«فإن لم يكن في سنة رسول الله» يتنافى وما نص عليه القرآن من إكمال الله تعالى لدينه بقوله: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ (المائدة: ٣)، لأن في الحديث دلالة صريحة على نقص النصوص عن الوفاء بكل متطلبات واحتياجات المسلمين من أحكام شرعية.

٢ ـ إن قوله: «أقضي بما في كتاب الله» وقوله: «فبسنة رسول الله»، يعطي أن معاذاً كان حافظاً للقرآن الكريم وللسنة الشريفة عن ظهر قلب.

إذ في عهد النبي (ص) بعد لما تدون السنة من قبل غير أهل البيت إلا فيما نقل عن صحيفة عمرو وأمثالها، ليكون لدى معاذ نسخة كاملة من أحاديث السنة

الشريفة، ولم يثبت تاريخياً حفظه لجميع السنة واستظهاره لها.

٣ ـ إن قوله: (أجتهد رأيي) يعني أن الحديث قد أعطى للإنسان وظيفة التشريع كما هي لله تعالى، وهذا خلاف ما ثبت بالضرورة من الدين أن التشريع لله وحده.

وأخيراً:

إن إثبات عدم صحة هذا الحديث سنداً وبطلانه دلالةً يعطي أن الاجتهاد بالرأي القائم على أساس منه ـ وأمثالِهِ مما هو أضعف منه ـ لا مستند له.

ومن هنا قاومه أهل البيت وأهل الظاهر من السنة كما سيأتي.

نقد الرأي:

وقد وقف أهل البيت (ع) وأهل الظاهر من السنة وآخرون منهم أيضاً ـ كما ألمحت ـ موقف الرافض للرأي والمناهض له، وكذلك لما تفرع منه وعليه: كالقياس والاستحسان وأمثالهما.

فمن ذلك ما جاء في (المحلى لابن حزم الظاهري: ج ١، ص ٥٦): «١٠٠ ـ مسألة ـ ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي[١]، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله (ص) قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه، أو إلى رأي، فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان، ورد إلى غير من أمر الله تعالى بالرد إليه، وفي هذا ما فيه.

---

(١) في هامشه: فسر المصنف الرأي في بعض رسائله بأنه الحكم في الدين بغير نص بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحليل والتحريم والإيجاب.
(قال) ومن وقف على هذا الحد وعرف ما معنى الرأي اكتفى في إيجاب المنع منه بغير برهان إذ هو قول بلا برهان. انتهى.
وكان حدوث الرأي في القرن الأول قرن الصحابة، والقياس في القرن الثاني. انتهى، من حاشية الأصل منسوباً للسيد محمد بن إسماعيل الأمير علامة اليمن.

(قال علي): وقول الله تعالى: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾، وقوله تعالى: ﴿**تبياناً لكل شيء**﴾، وقوله تعالى: ﴿**لتبين للناس ما نزِّل إليهم**﴾، وقوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ إبطال للقياس والرأي، لأنه لا يختلف أهل القياس والرأي أنه لا يجوز استعمالهما مادام يوجد نص، وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئاً، وإن رسوله عليه الصلاة والسلام قد بين للناس كل ما نزل إليهم، وأن الدين قد كمل، فصح أن النص قد استوفى جميع الدين، فإذا كان ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى القياس ولا إلى رأيه ولا إلى رأي غيره».

وأما ما جاء عن أئمة أهل البيت (ع) فمر شيء منه آنفاً، ومنه أيضاً:

١ ـ في كتاب (الاجتهاد والتقليد: ص ٢٩) نقلاً من كتاب (جامع أحاديث الشيعة): عن الإمام أمير المؤمنين (ع): «من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس».

٢ ـ وفي كتاب (الاحتجاج: ١/ ٣٨٩): روي عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً، وإلـٰههم واحد، ونبيهم واحد، وكتابهم واحد، أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول عن تبليغه وأدائه والله سبحانه يقول: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾، وفيه تبيان كل شيء».

٣ ـ وفي كتاب (بحار الأنوار: ٢/ ٨٤) وقال أمير المؤمنين (ع): «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، تفلتت منهم الأحاديث أن يحفظوها وأعيتهم السنة أن يعوها... فسئلوا عما لا يعلمون فأنفوا أن يعترفوا بأنهم لا يعلمون فعارضوا الدين بآرائهم، فضلوا وأضلوا، أما لو كان الدين بالقياس لكان باطن الرجلين أولى بالمسح من ظاهرهما».

٤ ـ وفي كتاب (الاجتهاد والتقليد: ص ٢٩) عن كتاب (جامع أحاديث الشيعة): عن الإمام زين العابدين (ع): قال: «من كان يعمل بالقياس والرأي هلك».

إلى غيرها من أحاديث كثر مذكورة في مظانها من المجاميع الحديثية أمثال: (الكافي) و(البحار) و(الوافي) و(الوسائل) و(جامع أحاديث الشيعة) و(المستدرك).

وعلى منوال أئمة أهل البيت (ع) وبسيرتهم سار شيعتهم، ففي (الاحتجاج: ٢/ ٢٨٨): عن الحسين بن روح النوبختي النائب عن الإمام المهدي (ع) أنه قال لمحمد بن إبراهيم بن إسحاق: «لئن أخرّ من السماء فتخطفني الطير أو تهوي بي الريح في مكان سحيق أحب إليّ من أن أقول في دين الله برأيي ومن عند نفسي بل ذلك عن الأصل ومسموع من الحجة صلوات الله عليه وسلامه».

وفي (أوائل المقالات ـ أجوبة الشريف الرضي عن أسئلة شيخه الشيخ المفيد، ص ١١٥ ـ ١١٦): «إن كل حادثة ترد فعليها نص من الصادقين (ع) يحكم به فيها ولا يتعدى إلى غيرها، بذلك جاءت الأخبار الصحيحة والآثار الواضحة عنهم (ع)».

ونقرأ في عناوين مؤلفات أصحابنا: (نقض اجتهاد الرأي على الراوندي ـ أحمد بن الحسين ـ) لإسماعيل بن علي النوبختي، و(الرد على أهل القياس) للشيخ المفيد، و(إبطال القياس) للوحيد البهبهاني.

وفي (الفتاوى الواضحة: ص ١٥) يقول الفقيه الصدر: «ونرى من الضروري أن نشير ـ أخيراً بصورة موجزة ـ إلى المصادر التي اعتمدناها بصورة رئيسية في استنباط هذه الفتاوى الواضحة وهي ـ كما ذكرنا في مستهل الحديث ـ عبارة عن الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة بامتدادها المتمثل في سنة الأئمة المعصومين من أهل البيت (ع) باعتبارهم أحد الثقلين اللذين أمر النبي (ص) بالتمسك بهما.

ولم نعتمد في شيء من هذه الفتاوى على غير هذين المصدرين.

أما القياس والاستحسان ونحوهما فلا نرى مسوغاً شرعياً للاعتماد عليهما تبعاً لأئمة أهل البيت (ع)».

ومن قبله قال العلامة الحلي في مقدمة كتابه (تذكرة الفقهاء): «قد عزمنا في هذا الكتاب الموسوم بـ (تذكرة الفقهاء) على تلخيص فتاوى العلماء وذكر قواعد الفقهاء على أحق الطرائق وأوثقها برهاناً، وأصدق الأقاويل وأوضحها بياناً، وهي طريقة الإمامية الآخذين دينهم بالوحي الإلـهي والعلم الرباني لا بالرأي والقياس ولا باجتهاد الناس».

شمولية النصوص :

وقد أكد أئمة أهل البيت (ع) على وفاء النصوص الشرعية بجميع الأحكام التي يحتاجها المسلمون، وشموليتها لكل سلوك الإنسان.

ـ فعن الإمام الصادق (ع): «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة».

ـ وعن الإمام الكاظم (ع): أنه قيل له: أكلُّ شيء في كتاب الله وسنة نبيه أو تقولون فيه ؟

قال: «بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه».

ـ وفي حديث عن الإمام الصادق (ع) يصف فيه (الجامعة) التي تضم أحكام الشريعة، يقول: (فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش)[1].

ـ وفي (بحار الأنوار: ٢/ ٣٠٤): «عن سماعة عن العبد الصالح (ع) قال: سألته فقلت: إن أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجدك وسمعوا منهما الحديث فربما كان الشيء يبتلي به بعض أصحابنا وليس عندهم في ذلك شيء يفتيه، وعندهم ما يشبهه، يسعهم أن يأخذوا بالقياس ؟

فقال: لا، إنما هلك من كان قبلكم بالقياس.

فقلت له: لِمَ تقولُ ذلك ؟

---

(١) أنظر: المعالم الجديدة: ص ٤٠.

فقال: إنه ليس شيء إلا وقد جاء في الكتاب والسنة».

ويؤكد هذا، الوفرةُ من الأحاديث الموجودة في مجاميع أحاديث الشيعة المروية عن أئمة أهل البيت (ع) وبخاصة الإمامين الباقر والصادق (ع) أمثال: الكتب الأربعة (الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، والتهذيب، والاستبصار) للمحمدين الثلاثة: الكليني والصدوق والطوسي و(الوافي) للكاشاني و(البحار) للمجلسي و(الوسائل) للحر العاملي و(المستدرك) للنوري و(جامع أحاديث الشيعة) وغيرها، التي وفّت وفاءً كاملاً في تزويد الفقه الإمامي بالأحكام الشرعية في جميع مسائل الفقه لجميع أبوابه.

ويرجع هذا إلى الاهتمام الكبير الذي بذله الرواة الفقهاء في رواية الحديث عن أئمة أهل البيت.

وكمثال على هذا:

ـ ما في (صحيح مسلم: ١/ ١٥): «وحدثنا حسن الحلواني، حدثنا أبو يحيى الحماني، حدثنا قبيصة وأخوه: أنهما سمعا الجراح بن مليح يقول: سمعت جابراً (الجعفي) يقول: عندي سبعون ألف حديث عن أبي جعفر (الباقر) عن النبي (ص) كلها».

ـ وفيه أيضاً: «وحدثني حجاج بن الشاعر، حدثنا أحمد بن يونس، قال: سمعت زهيراً يقول: قال جابر ـ أو سمعت جابراً يقول ـ: إن عندي لخمسين ألف حديث، ما حدثت منها بشيء. قال: ثم حدث يوماً بحديث، فقال: هذا من الخمسين ألفاً».

ـ وفيه أيضاً: «وحدثني إبراهيم بن خالد اليشكري قال: سمعت أبا الوليد يقول: سمعت سلام بن أبي مطيع يقول: سمعت جابراً الجعفي يقول: عندي خمسون ألف حديث عن النبي (ص)».

ـ ما في (تاريخ الشيعة للمظفر: ص ٥٠): «إن محمد بن مسلم روى عن الإمام الباقر ثلاثين ألف حديث»، «وستة عشر ألف حديث عن الإمام الصادق» كما

في (سفينة البحار: ١/ ٣٣١).

ـ وفي (تاريخ الشيعة أيضاً: ص ٥٣): «أحصى ابن عقدة والشيخ الطوسي ـ طاب ثراه ـ في كتاب رجاله، والمحقق (ره) في (المعتبر) وغيرهم، من روى عن الإمام الصادق (ع) من الشيعة ومن غيرهم فكانوا أربعة آلاف».

وقال النوري في (المستدرك: ٣/ ٣٧٠): «قال العلامة في (الخلاصة) ـ في ترجمة ابن عقدة ـ: له كتب ذكرناها في كتابنا الكبير، منها: كتاب أسماء الرجال الذين رووا عن الصادق (ع): أربعة آلاف رجل، وأخرج فيه لكل رجل الحديث الذي رواه».

وقال أيضاً: «قال الشهيد في (الذكرى): إن أبا عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع) كُتِبَ من أجوبة مسائله أربعمائة مصنَّف لأربعمائة مصنِف، ودوّن من رجاله المعروفين أربعة آلاف رجل من أهل العراق والحجاز والشام. . . .

ومن رام معرفة رجالهم والوقوف على مصنفاتهم فليطالع كتاب الحافظ ابن عقدة وفهرست النجاشي».

وفي (سفينة البحار: ١/ ٧): إن أبان بن تغلب الكوفي روى عن الإمام الصادق (ع) ثلاثين ألف حديث.

بينما نقرأ في كتاب (الفكر السامي: ١/ ١٤١): إن «مجموع الأحاديث التي تدور عليها أحكام الفقه (السني) نحو خمسمائة حديث، وبسطها وتفاصيلها نحو أربعة آلاف حديث» ـ نقل هذا عن (أعلام الموقعين: ٢/ ٢٥٧).

وكان الرواة من أصحابنا يعتمدون تدوين الحديث احتياطاً في الرواية وحفاظاً على سلامة النص، ففي (الذريعة: ٢/ ١٢٧ ـ ١٢٨): «وروى السيد رضي الدين علي بن طاووس في (مهج الدعوات) بإسناده عن أبي الوضاح محمد بن عبدالله بن زيد النهشلي عن أبيه أنه قال: كان جماعة من أصحاب أبي الحسن (الكاظم) (ع) من أهل بيته وشيعته يحضرون مجلسه ومعهم في أكمامهم ألواح آبنوس لطاف

وأميال، فإذا نطق أبو الحسن بكلمة أو أفتى في نازلة أثبت القوم ما سمعوه منه في ذلك».

«وقال الشيخ البهائي في (مشرق الشمسين): قد بلغنا عن مشايخنا ـ قدس سرهم ـ أنه كان من دأب أصحاب الأصول أنهم إذا سمعوا عن أحد من الأئمة (ع) حديثاً بادروا إلى إثباته في أصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه أو كله بتمادي الأيام».

(وظيفة الأئمة فقهياً):

لم يكن الأئمة (ع) مجتهدين فقهياً، وإنما كانوا حافظين للقرآن الكريم والسنة الشريفة وعالمين بمعطياتهما ومؤدياتهما، وهو معنى ما يذهب إليه الإمامية من اعتبار حياة الأئمة امتداداً لحياة النبي (ص)، ومصدراً تشريعياً ولكن لا بمعنى أنهم يصنعون الأحكام من عندهم، وإنما بمعنى أنهم رواة عن النبي (ص) لكل ما جاء به من عندالله تعالى قرآناً وسنة.

يقول شيخ الطائفة الطوسي: «الإمام لا يكون عالماً بشيء من الأحكام إلا من جهة الرسول وأخذ ذلك من جهته»[1]، وقد أبان الأئمة عن هذا في أكثر من حديث روي عنهم، ومنه:

ـ ما في (البحار: ٢/١٤٨): عن جابر، قال: قلت لأبي جعفر (ع): إذا حدثتني بحديث ما سنده لي؟

فقال: حدثني أبي عن جده عن رسول الله (ص) عن جبريل عن الله عز وجل.

وكل ما أحدثك بهذا الإسناد.

ـ وعن جابر أيضاً عن أبي جعفر الباقر (ع) أيضاً، قال: يا جابر إنّا لو كنا

---

(١) تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة: ص ١٣٨ نقلاً عن تلخيص الشافي: ١/٢٥٣.

نحدثكم برأينا وهوانا لكنا من الهالكين، ولكنا نحدثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله (ص) كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم.

وفي رواية أخرى: ولكنا نفتيهم بآثار من رسول الله، وأصول علم عندنا، نتوارثها كابراً عن كابر.

ـ وفي رواية محمد بن شريح عن الإمام أبي عبدالله الصادق (ع): والله ما نقول بأهوائنا ولا نقول برأينا، ولا نقول إلاّ ما قال ربنا.

ـ وفي رواية عنه (ع) أيضاً: مهما أجبتك فيه بشيء فهو عن رسول الله، لسنا نقول برأينا من شيء.

ـ وفي رواية الفضل عن الإمام الباقر (ع)، قال: لو أنّا حدثنا برأينا ضللنا كما ضلّ من كان قبلنا، ولكنا حدثنا ببينة من ربنا بيّنها لنبيه (ص) فبينها (نبيه) لنا[1].

تساؤل:

قد يثار هنا تساؤل أو إشكال، خلاصته: إذا كان المصدر لفقه أهل البيت هو الكتاب والسنة فقط، كيف يلتئم هذا مع ما يذكره متأخرو المتأخرين من علماء الإمامية في كتب أصول الفقه الإمامي من أن مصادر الأحكام عند الإمامية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وسبب إثارة هذا التساؤل أو طرح الإشكال المذكور هو التوهم الذي ربما يحصل، أو ربما حصل لبعضهم بأن العقل المذكور مساوق ومساوٍ للرأي في الفقه السني.

وللإجابة نقول:

١ ـ إن اعتبار الإجماع حجة عند الإمامية مشروط بأن يكون كاشفاً عن رأي المعصوم.

---

(١) أنظر: بحوث مع أهل السنة والسلفية: ص ٢٣١.

ومعنى هذا: إن الإجماع لا يكون معتبراً إلا إذا كان طريقاً إلى السنة.. ففي (معارج الأصول: ١٢٦) يقول مؤلفه المحقق الحلي: «وها هنا بحثان: الأول: مع وجوده (ع) الإجماع حجة للأمن على قوله من الخطأ والقطع على دخوله في جملة المجمعين، وعلى هذا فالإجماع كاشف عن قول الإمام لا أن الإجماع حجة في نفسه من حيث هو إجماع.

البحث الثاني: لو خلا الإجماع عن المعصوم (ع) لم يكن حجة».

وهذا يعني أن الرجوع إلى الإجماع ـ في واقعه ـ رجوع إلى السنة، والفرق بينهما يأتي في التعامل مع كل منهما، وذلك أن التعامل مع الإجماع تعامل مع السنة ولكن بشكل غير مباشر، وإنما عن طريق الإجماع بينما التعامل مع نصوص الحديث تعامل مع السنة بشكل مباشر.

وفي ضوء هذا يكون الإجماع طريقاً للسنة والأخذ به أخذاً بالسنة.

٢ ـ أما العقل:

فعرفه شيخنا المظفر في كتابه (أصول الفقه: ٢/ ١٢٧) بقوله: «إننا نقصد من الدليل العقلي: حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الأجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما».

والعقل بهذا المعنى المذكور وظيفته كوظيفة الإجماع تماماً وهي الكشف عن الحكم الشرعي المجعول من قبل الله تعالى، وليس تشريع الحكم وجعله حتى يكون كالرأي أو الاجتهاد بالرأي.

وبتوضيح أكثر: نأخذ (مقدمة الواجب) مثالاً لذلك فنقول: إن الشارع المقدس أوجب الحج على من استطاع إليه سبيلاً، وكان تشريع وجوبه بالنص كتاباً وسنة، إلاّ أنه لم يرد من الشارع المقدس نص في بيان حكم قطع المسافة من بلد المكلف المستطيع إلى مكة المكرمة الذي هو مقدمة لأداء مناسك الحج في مواضعها المعروفة.

فالعقل هنا يدرك أن هناك علاقة قائمة بين أداء مناسك الحج وقطع المسافة إلى مكة لتوقف أداء الحج على السفر إلى مكة.

وكذلك يعلم بأن وجوب الحج حكم شرعي ثابت لدلالة الكتاب والسنة عليه.

ومن إدراكه العلاقة بين ذي المقدمة وهو الحج والمقدمة وهي السفر إلى مكة يستكشف وجوب السفر إلى مكة شرعاً.

فهو إذن لم يشرع وجوب السفر، وإنما اكتشف لزوم الإتيان به شرعاً، بمعنى أنه مراد للشارع على نحو الإلزام.

وتم له ذلك الاكتشاف عن طريق إدراكه للعلاقة بينه وبين الحج.

وننتهي من هذا إلى أن هناك حكماً شرعياً ثابتاً هو وجوب الحج على المستطيع، وهناك حكم شرعي آخر لازم له هو وجوب السفر إلى مكة لأداء فريضة الحج، وهناك ملازمة بين الوجوبين لأن أحدهما مقدمة لامتثال الآخر.

وكان الذي قام به العقل هو أنه أدرك الملازمة بين الملزوم ولازمه.

وحكم الملزوم شرعي، وكذلك حكم اللازم ـ هو الآخر ـ شرعي، والفرق بينهما أن حكم الملزوم ثبت بدليل آخر غير الدليل العقلي، وأن حكم اللازم اكتشف عن طريق إدراك العقل للملازمة بينه وبين ملزومه، ومن هنا يقال: دليله العقل، لأنه كاشف له.

فالعقل هنا ليس بمشرع، وإنما هو كاشف لحكم الشرع.

ويبدو لي: أن إدخال العقل في مثل هذه المسائل دليلاً مع أن أمثال هذه القضايا مما يعرف بالبداهة ويدرك بالفطرة بحيث لا يحتاج إلى إقامة برهان، هو ما يثيره البحث العلمي ـ عادة ـ من تساؤلات علمية، خصوصاً بعد معرفة حكم المسألة عن دليل الحكم، فيذهب الفقيه يبحث عن الدليل، وعندما يرى أن الحكم

عرف عن طريق إدراك الملازمة من قبل العقل، يقول: دليله العقل، لا بمعنى أنه مشرع له، وإنما بمعنى أنه كاشف له.

والسبب الذي يدعونا إلى نفي وظيفة التشريع عن العقل، لأن العقل ليس له قابلية إدراك الأحكام بشكل مستقل، كما أنه لا قابلية فيه لإدراك ملاكات الأحكام.

ومن هنا قالوا: إن الأحكام الشرعية وملاكاتها لا يتوصل إليها إلاّ عن طريق السماع من مبلغ الأحكام، وهو الرسول المبعوث من قبل الله تعالى، وهو معنى قول الإمام (ع): «إن دين الله لا يصاب بالعقول»، بمعنى أن العقل لا يصلح لأن يكون مشرعاً، كما أن في هذا الحديث الشريف وأمثاله رداً على القائلين باعتبار الرأي مصدراً تشريعياً.

وفسره السيد السبزواري في كتابه (تهذيب الأصول: ١/ ١٩١) بـ (بناء العقلاء وسيرتهم).

ثم قال: «وقد جرت سيرة العلماء على التمسك بهما، وهما من أهم الأمور النظامية ما لم تردع عنه الشريعة الإلٰهية.

وقد بنينا جملة كثيرة من الفروع خصوصاً في المعاملات عليهما».

والسيرة ـ هنا هي الأخرى ـ كاشفة عن حكم مراد للشارع كان قد اكتفى بوجوده في المجتمع عن تشريعه مجدداً.

ودلّ على هذا عدم إلغائه له، واعتبر هذا منه إمضاء له، والإمضاء من المشرّع تشريع.

ويقول أستاذنا السيد الصدر في مقدمة رسالته العملية (الفتاوى الواضحة: ص ١٥): «وأما ما يسمى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا ؟ فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به، لكنا لم نجد حكماً واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة.

وأما ما يسمى بالإجماع فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنة، ولا يعتمد عليه إلاّ من أجل كونه وسيلة إثبات للسنة في بعض الحالات.

وهكذا كان المصدران الوحيدان هما:

١ ـ الكتاب.

٢ ـ والسنة».

وعلى أساس مما تقدم نتبين وبوضوح: أن مذهب الإمامية هو امتداد لمذهب أهل البيت (ع).

وهذا ما يثبت لنا قدمه، وسلامته من التغيير منهجاً ومادة.

أما المذاهب السنية:

فالمذهب الظاهري ـ كما رأينا ـ يرفض الرأي ومتطوراته من قياس واستحسان وما إليهما.

ويرجع هذا إلى أن نشأته كانت رد فعل لاستعمال الرأي وما نشأ عنه من قياس وأخواته.

والمذهب الحنفي يتمسك بالرأي إلى أبعد الحدود التي بعدت به كثيراً عن الحديث (السنة).

والمذاهب السنية الأربعة الأخرى جمعت بين الرأي والحديث مع ميل إلى الحديث أكثر من قبل المذهب الحنبلي، وأكثر منه من قبل المذهب السلفي لأنه جاء توفيقاً بين الظاهرية الذين رفضوا الرأي والقياس وما إليهما والمذاهب السنية الأخرى التي ربما رجعت إليها حتى في حال وجود النص، فحاول أن يقصرها على حالة فقدان النص أو عدم نهوضه بالمطلوب.

ومعنى هذا أن مذهب الصحابة تشعب إلى هذه المذاهب مع ما بينها من الاختلاف في المنهج.

ومن الطبيعي أن الاختلاف في المنهج يبعّد أن تكون الفروع امتداداً تاماً للأصل.

ولعل من المفيد أن ألمح قبل الانتهاء من الموضوع إلى السبب الذي دعا إلى القول بالرأي:

فيما إخال أنه يرجع إلى عامل سياسي مهم هو الموقف من الخلافة (الإمامة)، وذلك:

١- أن أهل البيت وأتباعهم كانوا يرون أحقية الإمام علي بالخلافة لثبوتها له بـ (حديثي الغدير والدار) معتضدين بـ (حديث الثقلين: الكتاب والعترة) ومؤيدَين بنصوص أخرى.

٢ - بينما استبعد الآخرون هذه النصوص تبريراً للموقف، وذلك أن خلافة أبي بكر (رض) كانت كسباً للموقف بإحباط مبادرة الأنصار أن تكون فيهم الخلافة.

وإلى هذا يلمح قول عمر (رض): «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة» لأنه لم يُمْهَدْ لها من قبل[1].

ومعنى هذا: أنه لم يكن هناك نص شرعي اتّبع وطُبق في اختيار أبي بكر، وإنما كان اختياره اجتهاداً من عمر، كما كان اختيار سعد بن عبادة اجتهاداً من الأنصار.

وعليه: لا بد من التماس مبرر شرعي يصحح الموقف.

---

(١) في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢/ ١٢٣: «فقال شيخنا أبو علي ـ رحمه الله تعالى ـ: الفلتة ليست الزلة والخطيئة، بل هي البغتة وما وقع فجأة من غير روية ولا مشاورة، واستشهد بقول الشاعر:

من يأمن الحدثان بعد صبيرة القرشي ماتا   سبقت منيته المشيب وكان ميتته افتلاتا

يعني بغتة... فأراد عمر أن بيعة أبي بكر تداركها بعد أن كادت تفوت».

ولأنه لا نص في البين يستند إليه، لا بد إذاً من التماس مبدأ يستند إليه من ناحية شرعية فيتم على ضوئه التبرير المطلوب، فقالوا بمبدأ (الرأي)، وأدخل الاجتهاد خارج النص دليلاً شرعياً إلى جانب النص.

وقد ترتب على هذا أن تشعبت السلطة الإسلامية إلى سلطتين: روحية وزمنية، أو دينية ومدنية، أو روحانية وسياسية ـ على اختلاف التعابير ـ، تستند أولاهما إلى النصوص الشرعية، وتعتمد الثانية على الاجتهاد.

وبهذا دخل مبدأ الرأي دليلاً آخر إلى جانب النص في منهج الصحابة.

والنص التالي لابن عقيل يؤكد هذا، قال: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»(١).

إلّا أننا رأينا في ما تقدم أن الاجتهاد بالرأي تعدى قضايا السياسة إلى مختلف مجالات الفقه بما فيها العبادات التي هي بإجماع الجميع توقيفية لا يجوز تلقيها إلا عن طريق النص الشرعي.

وقد يلاحظ هذا أيضاً: بأن التعاليم الإسلامية تنص في مجال الامتثال على وجود الحكم الشرعي مسبقاً، وأن يكون معلوماً لدى المكلف قبل التطبيق.

وهذا يعني أن مجيء الحكم بعد الفعل لا يعد تطبيقاً، وإنما يكون تبريراً لتصحيح الموقف.

ومن هنا عبّرت عن إدخال مبدأ الرأي بالتبرير.

إلى طائفتين:

وكما رأينا بدأ الاختلاف في الدراسات الفكرية بين العلماء المسلمين في أخذه طابع الاتجاه العلمي، ثم تحول إلى منهج علمي، فمدرسة علمية، فكان ما

---

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم: ص ١٩ ـ ٢٠.

عرف بمدرسة أهل البيت ومدرسة الصحابة.

واستمر الوضع على هذا حتى عهد معاوية الذي حول المدرستين الفكريتين إلى طائفتين: طائفة السنة، وطائفة الشيعة.

إذ لم يؤثر تاريخياً مدة حكم الخلفاء الأربعة أن أطلق اسم السنة على الفرقة المعروفة من المسلمين بهذا الاسم، كما أنه لم يرو أن استعمل اسم الشيعة كعلم واسم رسمي لأتباع أهل البيت.

وكان معاوية يهدف من هذا إلى:

١- عزل المعارضة المتمثلة في أهل البيت وأتباعهم عن الصف الإسلامي.

٢ - تحجيم المعارضة القائمة من قبل أهل البيت وأتباعهم ضد حكم معاوية، ومن ثم اعتبارها معارضة للطائفة الكبرى من المسلمين وليس لنظام الحكم.

٣ - تحويل الوضع السياسي من معارضة للحكم إلى صراع طائفي.

٤ - تخلية الجولة لاستخدام مبدأ الرأي لقلب الخلافة إلى ملك عضوض، ولتبرير تصرفات الحكام المخالفة لأحكام الشريعة، والتي رأينا شيئاً منها فيما سبق.

وسمي أتباع أهل البيت باسم (الشيعة) لإطلاقه في أكثر من حديث عن رسول الله (ص) على أتباع علي، ليكون لهم لقب تكريم وتشريف.

وأطلق على الفريق الآخر اسم (السنة) لاستبعاد ما قد يؤخذ عليهم من استخدامهم مبدأ الرأي، وربما أريد منه السيرة أي سيرة الصحابة، إذا لفظ السنة يعني السيرة في بعض معانيه اللغوية.

وذهب النوبختي في كتابه (فرق الشيعة) إلى أنه: «بعد مقتل عثمان وقيام معاوية وأتباعه في وجه علي بن أبي طالب وإظهاره الطلب بدم عثمان واستمالته

عدداً عظيماً من المسلمين إلى ذلك، صار أتباعه يعرفون بـ (العثمانية) وهم من يوالون عثمان ويبرأون من علي.

أما من يوالونهما فلا يطلق عليهم اسم العثمانية.

وصار أتباع علي يعرفون بـ (العلوية) مع بقاء إطلاق اسم الشيعة عليهم.

واستمر ذلك مدة ملك بني أمية.

وفي دولة بني العباس نسخ اسم العلوية والعثمانية، وصار في المسلمين اسم (الشيعة) و(أهل السنة) إلى يومنا هذا»(١).

وذهب الشيخ الأنطاكي في كتابه (لماذا اخترت مذهب الشيعة ـ مذهب أهل البيت ـ ص ١٣٥ ـ ١٣٦) إلى أن تسمية الطائفة السنية باسم (أهل السنة والجماعة) كانت من معاوية، قال: «وقد سمّى معاوية نفسه ومَن إليه بـ (أهل السنة والجماعة) في ذلك العصر المظلم، كيداً لشيعة علي، والشيعة في الحقيقة وفي الواقع هم السنيون، إذ أنهم أخذوا السنة من منبعها العذب الصافي».

تساؤل آخر:

وقد يقال هنا: إن (مجموع الفقه) المنسوب للإمام زيد بن علي يقوم منهجه على اعتماد الحديث والرأي، وهو من فقهاء آل البيت.

وهذا قد يستفاد منه دخول الرأي إلى مدرسة أهل البيت في أحد شقيها وهو المذهب الزيدي.

وللإجابة على هذا نقول: إن لفقهاء الإمامية موقفاً سلبياً من (مجموع الفقه) المنسوب للإمام الشهيد زيد (رض)، ويتلخص في أن راوي المجموع أبا خالد عمرو بن خالد الواسطي لم تثبت وثاقته(٢).

---

(١) أنظر: الحقائق الخفية: ص ١٩٩.

(٢) أنظر: التحرير الطاووسي: ص ١٩٠، وغيره من كتب الرجال الإمامية.

وعليه تكون نسبة المجموع للإمام زيد غير موثقة، ولا أقل من أنها مشكوكة الصحة.

يضاف إليه: أن الإمام محمداً الباقر أخا زيد والإمام جعفراً الصادق ابن أخي زيد من أئمة أهل البيت أثنيا على زيد في تقواه وعلمه مع ما عرفنا عنهما من شدة وعنف مقاومتهما لمبدأ الرأي، فلو كان الإمام زيد قد اعتمد مبدأ الرأي لأثارا هذا وشجباه كما كان موقفهما ممن تبنى مبدأ الرأي ودعا إليه، فعدم صدور إثارة منهما (ع) دليل عدم وجود اعتماد منه (رض) على الرأي.

على أنه لم يقتصر شجب رواية أبي خالد الواسطي لمجموع الفقه على علماء الإمامية، وإنما تعداه إلى علماء السنة، فقد طعن في الرواية الإمام ابن حنبل وابن راهويه.

ويؤيد هذا أن الفقه الزيدي لم يقتصر في الحديث على ما روي في (مجموع الحديث) المنسوب للإمام زيد، بل تعداه إلى الحديث المروي في كل كتب الحديث السنية، كما أنه لم يقتصر في الفتوى على ما جاء في (مجموع الفقه) المنسوب للإمام زيد، بل تعداه إلى فتاوى الصحابة والتابعين.

وهذا يستفاد منه أن مذهب الزيدية قام لإيجاد نقطة وسط بين الإمامية الذين اعتمدوا على حديث أهل البيت ولم يتجاوزوه إلى حديث الصحابة، والمذاهب السنية التي اعتمدت على حديث الصحابة ولم تتعده إلى حديث أهل البيت.

ولتحقيق هذا الهدف زِيد في حديث وفقه زَيد.

ويتأكد هذا على رأي من يذهب إلى أن أبا خالد الواسطي كان سنياً وليس بشيعي.

والمعروف تاريخياً أن المذهب الزيدي كمذهب فقهي لم يظهر إلّا على يد الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين الرسي (٢٩٨ هـ)، وهو حسني النسب عاش في وسط شيعي إمامي بوادي الفرع، ثم بدا له ـ كما يظهر لي ـ أن يوجد هذا المذهب كنقطة وسطية تجمع بين منهجي الشيعة والسنة وبخاصة في رواية

الحديث، لعله يرفع بهذا ما كان يقع على أتباع أهل البيت من ظلم وجور من قبل حكام السنة، إذ كان ظرفه من أقسى الظروف التي مرت بالشيعة ظلماً واضطهاداً. كانت هذه دعوته (رض) ثم تحولت عندما نزل بلاد اليمن إلى مذهب له منهجه الفقهي وأتباعه المقلدون.

على أن الفقه الزيدي في منهجه القائم وطابعه الراهن المتمثل في كتبه الاستدلالية هو إلى فقه السنة أقرب منه إلى فقه الشيعة.

وبعكسه العقيدة الزيدية، فإنها إلى الفكر المعتزلي والشيعي أقرب منها إلى الفكر السني.

ومن قبل ألمح إلى مثل هذا السيد الشريف المتوفي سنة ٨١٦ هـ في (شرح المواقف) قال: «أكثر الزيدية في زماننا مقلدون يرجعون في أصول الدين إلى الاعتزال، وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة إلاّ في قليل من المسائل» كما حكاه عنه الحجوي في (الفكر السامي: ٢/٦٨).

وعلى أساسه ينبغي أن يعد فقه الزيدية مذهباً مستقلاً، كالمذهب الأباضي الذي جمع بين ما روي عن جابر بن زيد وما روي في كتب الحديث السنية.

وفي ضوء ما تقدم نستطيع القول بأن فقه أهل البيت في منهجه المعروف استمر متمثلاً في الفقه الإمامي فقط.

عاملان آخران:

أيضاً هناك عاملان آخران ساهما مساهمة فاعلة، أحدهما في رفض الرأي، والآخر في قبول الرأي، هما:

- تدوين الحديث وروايته.

- المنع من تدوين الحديث وروايته.

فعلي (ع) وأتباعه قاموا برواية الحديث وتدوينه منذ عهد النبي (ص).

ومن المدونات التي أشير إليها في هذا المجال:

١ ـ كتاب علي.
٢ ـ صحيفة علي أو الجامعة.
٣ ـ الجفر.
٤ ـ مصحف فاطمة.

١ ـ كتاب علي:

وهو من إملاء رسول الله (ص) على أمير المؤمنين علي (ع)، وكتابته (ع) بخطه الشريف.

ووصف بأنه كتاب كبير مدرج، والمدرج هو الكتاب المطوي والملفوف، وإذا أريد قراءته يفتح ثم يقرأ.

وأشير إليه في أحاديث كثيرة من حديث الأئمة من أبناء أمير المؤمنين (ع)، نصوا فيها على أنه من إملاء رسول الله (ص) وخط الإمام علي (ع)، منها:

«ما رواه النجاشي في كتابه (الرجال) في ترجمة محمد بن عذافر (بن عيسى الصيرفي المدايني) بإسناده إلى عذافر بن عيسى الصيرفي قال: كنت مع الحكم بن عتيبة (من فقهاء أهل السنة)، عند أبي جعفر الباقر (ع)، فجعل يسأله الحكم، وكان أبو جعفر له مكرماً، فاختلفا في شيء، فقال أبو جعفر: يا بني قم فأخرج كتاب علي (ع)، فأخرج كتاباً مدرجاً عظيماً ففتحه، وجعل ينظر فيه حتى أخرج المسألة.

فقال أبو جعفر (ع): هذا خط علي وإملاء رسول الله (ص).

وأقبل على الحكم وقال: يا أبا محمد اذهب أنت وسلمة وأبو المقدام حيث شئتم يميناً وشمالاً فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل»[1].

---

(١) الذريعة: ٢/٣٠٦.

ومضافاً إلى ما نقل عنه من أحاديث في كتب الحديث الإمامية من أصول ومجاميع، نقلت قطعة منه بكاملها في كتاب (الأمالي) للشيخ الصدوق في المجلس السادس والستين: «وهي مشتملة على كثير من الآداب والسنن وأحكام الحلال والحرام، تقرب من ثلاثمائة بيت، رواها بإسناده إلى الإمام الصادق (ع) بروايته عن آبائه الكرام.

وقال الصادق (ع) في آخرها: إنه جمعها من الكتاب الذي هو إملاء رسول الله (ص) وخط علي بن أبي طالب (ع)»[1].

وبعد الذي ذكرناه قال الشيخ آغا بزرك ـ في المصدر نفسه ـ: «وظهر مما مر أن الأمالي (يعني كتاب علي) هذا كتاب مدرج عظيم يفتح وينظر فيه.

وهو غير (الجفر) و(الجامعة) و(الصحيفة) الملفوفة التي طولها سبعون ذراعاً من جلد الثور أو الشاة أو الماعز أو الضأن المشبه ملفوفها بفخذ الرجل أو فخذ الفالج (الجمل العظيم) وأمثال ذلك من التعبيرات في أحاديث أهل البيت (ع)، وأنه كان الجميع من إملاء النبي (ص) وخط الوصي الموجود عند خلفه المنتظر (ع)».

٢ ـ صحيفة علي:

وهي كتاب آخر ـ كما عرفنا فيما تقدمه ـ غير ما يعرف بكتاب علي.

ووصفت بأنها مكتوبة على جلد، قيل إنه جلد ثور، وقيل إنه جلد ماعز، وقيل إنه جلد ضأن.

وبأنها تبلغ طولاً سبعين ذراعاً.

وبأنها عندما تطوى وتلف تشبه في حجمها فخذ الرجل أو فخذ الفالج (وهو الجمل العظيم).

---

(١) م. س: ٣٠٧.

واستدل على أنها من إملاء رسول الله (ص) وخط علي (ع): بما روي عن الأئمة من أهل البيت (ع).

وبما جاء فيها مما ينص على ذلك من قول الإمام (ع) فيها: «وهذه الصحيفة أعطانيها رسول الله».

ونقل عنها غير واحد من علماء أهل السنة أمثال:

ـ ابن سعد في آخر كتابه (الجامع) مسنداً ما نقله إلى أمير المؤمنين[١].

ـ البخاري، فقد روى لها في (صحيحه) ثماني طرق، وذكرها في ثمانية مواضع.

ـ الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، الذي جمع ما نقل عنها في كتب الحديث السنية ودرسه دراسة توثيقية فقهية، وأخرجه بكتاب تحت عنوان (صحيفة علي بن أبي طالب عن رسول الله (ص): دراسة توثيقية فقهية)، ونشره في طبعته الأولى سنة ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م.

والذي يظهر من روايتي الشيخ الكليني في (الكافي: ١/ ٢٣٩ و٢٤١) أن (الجامعة) هي (الصحيفة).

ويبدو أنها سميت في الكتب السنية بـ (الصحيفة) وفي الكتب الشيعية بـ (الجامعة).

ورواية الكليني الأولى كانت بإسناده عن أبي بصير عن الإمام الصادق (ع) في حديث سؤال وجواب دار بينهما، ونصها: «قال (أبو بصير): ثم قال (الإمام الصادق): يا أبا محمد، وإن عندنا الجامعة، وما يدريهم ما الجامعة ؟

قال: قلتُ: ـ جعلت فداك ـ وما الجامعة ؟

قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله (ص) وإملائه من

---

(١) المراجعات: المراجعة ١١.

فَلْقِ[1] فيه، وخط علي بيمينه، فيها كل حلال وحرام، وكل شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش.

وضرب بيده إليّ، فقال: تأذن لي يا أبا محمد؟

قال: قلتُ: ـ جعلت فداك ـ إنما أنا لك فاصنع ما شئت.

قال: فغمزني بيده، وقال: حتى أرش هذا ـ كأنه مغضب ـ.

قال: قلت: هذا ـ والله ـ العلم».

أما روايته الثانية: فـ «عن أبي عبيدة، قال: سأل أبا عبدالله (ع) بعض أصحابنا عن الجفر، فقال: هو جلد ثور مملوء علماً.

قال له: فالجامعة؟

قال: تلك صحيفة طولها سبعون ذراعاً في عرض الأديم، مثل فخذ الفالج، فيها كل ما يحتاج الناس إليه، وليس من قضية إلاّ وهي فيها، حتى أرش الخدش».

٣ ـ الجفـر:

في رواية الكليني عن أبي بصير المتقدمة: «ثم سكت (الإمام الصادق) ساعة، ثم قال: وإن عندنا الجفر وما يدريهم ما الجفر؟

قال: قلتُ: وما الجفر؟

قال: وعاء من أدم فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل.

قال: قلت: إن هذا هو العلم».

وفي رواية أخرى له: «عن الحسين بن أبي العلاء، قال: سمعتُ أبا عبدالله (ع) يقول: إن عندي الجفر الأبيض.

قال: قلت: فأي شيء فيه؟

---

(١) يقال: كلمني من فَلْقِ فيه: أي من شق فمه.

قال: زبور داود، وتوراة موسى، وإنجيل عيسى، وصحف إبراهيم، والحلال والحرام».

٤ ـ مصحف فاطمة:

في رواية الكليني السابقة عن ابن أبي العلاء: «ومصحف فاطمة (أي وأن عندي مصحف فاطمة)، ما أزعم أن فيه قرآناً، وفيه ما يحتاج الناس إلينا، ولا نحتاج إلى أحد، حتى فيه الجلدة، ونصف الجلدة، وربع الجلدة، وأرش الخدش».

ويعلق السيد هاشم معروف على قوله (ع): «ما أزعم أن فيه قرآناً» فيقول:

«وحتى لا يلتبس الأمر على أحد، ويظن ظان أن كلمة (مصحف) تعني قرآناً غير الموجود بين أيدي الناس، أو يستغل أحد هذا الاسم فيفسره بغير واقعه بقصد التشويه والتضليل، قال الإمام (ع): ما أزعم أن فيه قرآناً، بل فيه ما يحتاج الناس إلينا، ولا نحتاج إلى أحد، حتى أن فيه الجلدة ونصف الجلدة وربع الجلدة وأرش الخدش». . .

«إلى غير ذلك من المرويات المتفقة في مضامينها على أن (الجامعة) و(مصحف فاطمة) و(الجفر)، هذه المسميات الثلاثة قد توارثها الأئمة (ع) عن جدهم علي وجدتهم الزهراء، وتكاد الروايات التي تعرضت لها تكون صريحة في أن محتويات تلك المسميات الثلاثة لا تتعدى ما جاء به النبي (ص) من أحكام وتشريعات وإرشادات وغير ذلك من المواضيع.

ومن غير المستبعد أن يكون فيها بالإضافة إلى ذلك إشارة لبعض الأحداث والتقلبات التي حدثت خلال الشهور أو السنين والقرون التي تلت وفاته (ص) كما تلقاها من الوحي، كما تشير إلى ذلك رواية الفضيل بن سكرة عن الإمام الصادق، وقد جاء فيها أن الإمام الصادق (ع) قال: كنت أنظر في كتاب فاطمة، ليس من يملك الأرض إلا وهو مكتوب فيه باسمه واسم أبيه، وما وجدت لولد الحسن فيه شيئاً»[1].

---

(١) سيرة الأئمة الاثني عشر: ١/ ١٠٥.

واقتدى بأمير المؤمنين ثلة من شيعته، فألّفوا على عهده.

منهم: سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، فيما ذكره ابن شهرآشوب حيث قال: أول من صنف في الإسلام علي بن أبي طالب، ثم سلمان الفارسي، ثم أبو ذر، انتهى.

ومنهم: أبو رافع مولى رسول الله (ص) وصاحب بيت مال أمير المؤمنين (ع)، وكان من خاصة أوليائه والمستبصرين بشأنه، له كتاب (السنن والأحكام والقضايا) جمعه من حديث علي خاصة، فكان عند سلفنا في الغاية القصوى من التعظيم، وقد رووه بطرقهم وأسانيدهم إليه.

ومنهم: علي بن أبي رافع، وقد ولد ـ كما في ترجمته من (الإصابة) ـ على عهد النبي (ص) فسماه علياً، له كتاب في فنون الفقه على مذهب أهل البيت، وكانوا (ع) يعظمون هذا الكتاب، ويرجعون شيعتهم إليه، قال موسى بن عبدالله بن الحسن: سأل أبي رجلٌ عن التشهد، فقال أبي: هات كتاب ابن أبي رافع، فأخرجه وأملاه علينا».

وملازمة الإمام (ع) للنبي (ص) كانت عاملاً مساعداً في حفظه حديث رسول الله (ص) استظهاراً وتدوينه كتابة، تلك الملازمة التي لم تتسن لأحد من الصحابة غير علي.

وفي المأثور عنه (ع):

«وليس كل أصحاب رسول الله (ص) كان يسأله عن الشيء ويستفهمه.

كان منهم من يسأل ولا يستفهم حتى لقد كانوا يحبون أن يجيء الأعرابي أو الطاري أو الذمي فيسأل حتى يسمعوا ويفهموا.

ولقد كنت أنا أدخل كل يوم دخلة فيخليني معه، أدور فيها معه حيثما دار، علم ذلك أصحابه أنه لم يصنع ذلك بأحد غيري، ولربما أتاني في بيتي، وإذا دخلت عليه منازله أخلاني وأقام نساءه فلا يبقى أحد عنده غيري.

كنت إذا سألت أجابني، وإذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني، وما نزلت عليه آية في ليل أو نهار ولا سماء ولا أرض ولا دنيا ولا آخرة ولا جنة ولا نار ولا سهل ولا جبل ولا ضياء ولا ظلمة، إلاّ أقرأنيها وأملاها عليّ فكتبتها بيدي، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامّها، وأين نزلت، وفيم نزلت إلى يوم القيامة»(١).

بينما وقف أبو بكر وعمر موقفاً سلبياً من رواية الحديث وتدوينه حيث منعا من ذلك.

ومن الآثار التي تشير إلى هذا:

ـ عن ابن أبي مليكة: إن الصدّيق جمع الناس بعد وفاة نبيهم، فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله (ص) أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه.

ـ عن أبي سلمة عن أبي هريرة: قلت له: أكنتَ تحدث في زمان عمر هكذا؟

فقال: لو كنت أحدث في زمان عمر مثل ما أحدثكم لضربني بمخفقته.

ـ عن سعيد بن إبراهيم عن أبيه: إن عمر حبس ثلاثة: ابن مسعود وأبا الدرداء وأبا مسعود الأنصاري، فقال: قد أكثرتم الحديث عن رسول الله (ص)(٢).

وذكر غير واحد أن الأسباب التي حملت أبا بكر وعمر على النهي عن رواية الحديث وكتابته تتلخص بالتالي:

(١) تحف العقول: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) جريدة (الشرق الأوسط) السعودية، العدد ٣٥٣٦ الأربعاء ١٩٨٨/٨/٣ م صفحة دين وتراث، مقال الشيخ محمد الغزالي بعنوان (ردود على الزاعمين أن الإسلام يقوم على القرآن وحده).

١ ـ الاستغناء بالقرآن وعدم الاشتغال عنه بالحديث.

٢ ـ لئلا يشتبه أحدهما بالآخر.

والسبب الأول لا يصلح لأن يكون سبباً للمنع كما ذكروا، وذلك لأن القرآن الكريم لم يتوفر على تفاصيل الأحكام لأن أمر بيان الأحكام أوكل إلى السنة الشريفة فالقرآن والسنة متكاملان في بيان الأحكام.

ويقول الشيخ الأميني في (الغدير: ٦/٢٩٦) رداً لهذا ـ بعد أن ذكر جملة من أحاديث النهي المروي عن عمر ـ: «هل خفي على الخليفة أن ظاهر الكتاب لا يغني الأمة عن السنة، وهي لا تفارقه حتى يردا على النبي الحوض، وحاجة الأمة إلى السنة لا تقصر عن حاجتها إلى ظاهر الكتاب، والكتاب كما قال الأوزاعي ومكحول: أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب (جامع بيان العلم: ٢/١٩١).

وكذلك يقال في السبب الثاني، لأنه تعليل غير وارد بعدما ثبت بالتواتر من أن القرآن دوّن في عهد رسول الله (ص) وبإشرافه، ومن أن هناك عدداً غير يسير من الصحابة يحفظون القرآن الكريم استظهاراً.

على أن التمايز بين القرآن والحديث في الأسلوب بيّن عند الصحابة، وعليه لا يأتي خوف الاختلاط سبباً مبرراً لذلك.

والسبب الذي يمكن أن يستفاد في ضوء تسلسل الأحداث من (السقيفة) إلى اعتبار (الاجتهاد بالرأي) هو لكي تقل النصوص ـ وبخاصة تلكم التي تثبت أحقية أهل البيت بإمامة المسلمين ـ فيتركز مبدأ الرأي، وتتم الاستفادة منه في المجال السياسي.

ويضاف إليه: أن النهي عن رواية الحديث ـ مع أضعف الاحتمالات ـ هو اجتهاد في مقابل النص، حيث جاء في الأحاديث الصحاح الأمر بكتابة الحديث، ومنها ما رواه الحاكم في (المستدرك: ١/١٠٤ ـ ١٠٥).

بإسناده عن عبدالله بن عمرو، قال: قالت لي قريش: تكتب عن رسول الله (ص)، وإنما هو بشر يغضب كما يغضب البشر، فأتيت

رسول الله (ص)، فقلت: يا رسول الله إن قريش تقول: تكتب عن رسول الله (ص) وإنما هو بشر يغضب كما يغضب البشر؟

قال: فأومى إلى شفتيه، فقال: والذي نفسي بيده ما يخرج مما بينهما إلاّ حق، فاكتب.

وعلّق عليه الحاكم بقوله: «هذا حديث صحيح الإسناد، أصل في نسخ الحديث عن رسول الله (ص) ولم يخرجاه»، يعني البخاري ومسلماً.

قد يقال: إن هذا معارض بما روي عنه (ص) من أنه قال: «لا تكتبوا عني سوى القرآن ومن كتب فليمحه».

وفي إجابة نكتفي بما ذكره السيد الروحاني في كتابه (بحوث مع أهل السنة والسلفية: ص ٩٧)، تحت عنوان (كتابة الحديث)، قال: «بل إن من أعظم الآثام اليهودية في المسلمين، هو عدم جواز كتابة أحاديث رسول الله (ص)، ففي (التلمود): إن الأمور التي تروى مشافهة ليس لك الحق في إثباتها بالكتابة[1].

ويلاحظ أن الحديث الذي أورد في الصحاح: «لا تكتبوا عني سوى القرآن، ومن كتب فليمحه» هو بمثابة ترجمة لطيفة لما في التلمود، وموافق لما كتبه الخليفة عمر بن الخطاب إلى الأمصار: من كان عنده شيء منها (أي أحاديث رسول الله (ص)) فليمحه[2].

ولا يبعد أن يكون هذا من إيحاءات كعب الأحبار، وإن جُعل بعد ذلك بصورة الحديث، إذ بعد إحراق الخليفة الثاني للأحاديث التي جمعها من أيدي الصحابة على مدى شهر، قال: (مشناة كمشناة أهل الكتاب) أو (مثناة كمثناة أهل الكتاب)، وهذا يدل على اطلاع كامل منه على مصطلح أهل الكتاب واليهود».

---

(١) في هامشه: الدكتور حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي: ص ٧٩ عن التلمود ـ حيطين ٦٠/ ب ـ تمودا ـ ١٤ ب.

(٢) في هامشه: جامع بيان العلم: ١/ ٧٧ وطبقات ابن سعد: ج ٣، ق ١، ص ٢٠٦.

توثيقه

أعني بالتوثيق هنا صحة التعبد بمذهب الإمامية.

ويأتي هذا عن طريق التدليل على شرعية مذهب الإمامية ومشروعية اتباعه.

ولأنّا رأينا ـ فيما تقدمه ـ ارتباط مذهب الإمامية بفكر أهل البيت واستمداده أصولاً وفروعاً من الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة المروية عن طريق أهل البيت حتى عاد بهذا يمثل مذهب أهل البيت.

ورأينا أن ما سواه من المذاهب الإسلامية، وبخاصة المذاهب السنية ترجع إلى السنة النبوية الشريفة عن طريق الصحابة، ولا تتعبد بشيء من مرويات أئمة أهل البيت.

يأتي التوثيق ـ هنا ـ توثيقاً لنقطة الافتراق والاختلاف، وهي التعبد بسنة أهل البيت لأن الكتاب لا خلاف في لزوم التعبد به.

وبتعبير آخر: إن المسلمين متفقون ومجمعون على أن مصدر الفقه الإسلامي هو الكتاب والسنة.

وقد كان ـ ومنذ البدء ـ للسنة طريقان، هما: طريق أهل البيت وطريق الصحابة.

فسلك أهل السنة إليها طريق الصحابة، وسلك الشيعة طريق أهل البيت.

فيأتي توثيق التعبد بالفقه السني توثيقاً لاتباع الصحابة، والتعبد بالفقه الإمامي توثيقاً لاتباع أهل البيت.

ولأن التوثيق يتطلب ـ منهجياً ـ البدء بتعيين المقصود بـ (أهل البيت) من

واقع الشريعة المقدسة، ومن ثم استعراض الأدلة الدالة على توثيقه، رأيت أن أبحث الموضوع للسبب المذكور، ولسبب آخر هو أن مسألة تعيين من هم أهل البيت أثارت النظم السياسية المناهضة لهم ولشيعتهم شيئاً من التضبيب والتعتيم عليها لمآرب سياسية ألمحت إلى شيء منها فيما تقدمه من بحث، وسألمح إلى أشياء أخرى مماثلة فيما يأتي.

أهل البيت:

إن أهم مرجع تشريعي يرجع إليه لمعرفة من هم أهل البيت هو:

١ ـ آية التطهير، وهي ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا**﴾ (الأحزاب: ٣٣).

٢ ـ الروايات الواردة في بيان المراد من (أهل البيت) في الآية الكريمة.

ولذا سنكون مع الآية الكريمة وروايات تفسيرها في تعيين المراد بأهل البيت.

الأقـــوال:

وبدءاً لا بد من استعراض ما قيل في تفسير عبارة (أهل البيت) من الآية الشريفة، ثم عرض الأدلة لتلكم الأقوال والانتهاء بعد الموازنة بينها إلى النتيجة.

ومن تتبعي للأقوال في المسألة فيما لدي وحولي من مراجع في التفسير والحديث وما لابسها، تجمعت لدي القائمة التالية:

١ ـ المراد بأهل البيت: النبي وحده.
٢ ـ المراد بأهل البيت: نساء النبي (أزواجه).
٣ ـ المراد بأهل البيت: أصحاب الكساء الخمسة: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين.
٤ ـ المراد بأهل البيت: أصحاب الكساء ونساء النبي.

٥ ـ المراد بأهل البيت: نساء النبي وأقرباؤه (جميعهم).
٦ ـ المراد بأهل البيت: أهل بيت سكناه (الذين يسكنون مع النبي في بيته).
٧ ـ المراد بأهل البيت: من اتصل بالنبي بنسب أو سبب.
٨ ـ المراد بأهل البيت: من اجتمع مع النبي في رحم.
٩ ـ المراد بأهل البيت: بنو العباس (وحدهم).
١٠ ـ المراد بأهل البيت: بنو هاشم، وهم: آل العباس وآل علي وآل عقيل وآل جعفر.
١١ ـ المراد بأهل البيت: بنو هاشم (مطلقاً).
١٢ ـ المراد بأهل البيت: بنو عبد المطلب.
١٣ ـ المراد بأهل البيت: أهل البيت الحرام.
١٤ ـ المراد بأهل البيت: أهل مسجد رسول الله (ص).

أدلة الأقوال:

١ ـ دليل القول الأول:

لم أعثر في حدود مراجعاتي على دليله، ولعله مأخوذ من المعنى اللغوي حيث يقال: (أهل الرجل) ويراد به الزوجة، و(أهل الزوجة) ويراد به زوجها، وفي حديث أم سلمة: (ليس بكِ على أهلكِ هوان) أراد بالأهل نفسه (ص).

٢ ـ دليل القول الثاني:

أ ـ جاء في (مختصر التحفة الاثني عشرية للسيد الألوسي: ص ١٤٩): «روى ابن أبي حاتم عن ابن عباس (رض): إنها نزلت في نساء النبي (ص).

وروى ابن جرير عن عكرمة أنه كان ينادي في السوق: إن قوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب**﴾ ـ الآية ـ نزلت في نساء النبي».

وروى الواحدي في (أسباب النزول: ص ٢٦٧) بإسناده: «عن ابن عباس: قال: أنزلت هذه الآية في نساء النبي».

وبإسناده أيضاً: «عن عكرمة في قوله تعالى: **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾**: قال: ليس الذين (؟)يذهبون إليه، إنما هي (؟) أزواج النبي (ص).

قال: وكان عكرمة ينادي (بـ) هذا في السوق».

وفي (الصواعق المحرقة لابن حجر الهيثمي: ص ١٤١): «ونسب لابن عباس، ومن ثَمَّ كان مولاه عكرمة ينادي به في السوق».

ب ـ وفي (الصواعق) ـ أيضاً ـ: «وقيل: نزلت في نسائه لقوله: **﴿واذكرن ما يتلى في بيوتكن﴾**.

ويوضح المقصود من الاستدلال بآية: **﴿واذكرن ما يتلى في بيوتكن﴾** ما جاء في (مختصر التحفة الاثني عشرية: ص ١٤٩) من قول مؤلفها: «وإضافة البيوت إلى الأزواج في قوله **﴿بيوتكن﴾** تدل على أن المراد من (أهل البيت) في هذه الآية إنما هو الأزواج المطهرات، إذ بيته (ص) لا يمكن أن يكون غير ما يسكن فيه أزواجه من البيوت».

ج ـ وفي (مختصر التحفة) ـ أيضاً ـ: «الظاهر من ملاحظة سياق الآية وسباقها (؟) إنما هو هذا (يعني دلالتها على أن المراد بأهل البيت: الأزواج المطهرات) لأن أولها: **﴿يا نساء النبي لستن كأحدٍ من النساء﴾** إلى قوله: **﴿والحكمة﴾** خطاب للأزواج المطهرات، وأمر ونهي لهن، فذكرُ حال الآخرين بجملة معترضة بلا قرينة ولا رعاية نكتة، ومن غير تنبيه على انقطاع كلام سابق وافتتاح كلام جديد، مخالف لوظيفة البلاغة التي هي أقصى الغاية في كلام الله تعالى، فينبغي أن يعتقد تنزهه عن تلك المخالفة».

٣ ـ دليل القول الثالث:

أ ـ قال الهيثمي في (الصواعق المحرقة: ص ١٤١): «أكثر المفسرين على أنها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين، لتذكير ضمير (عنكم) وما بعده».

ب ـ ولما ورد في ذلك من الروايات الشريفة «وهي روايات جمة تزيد على سبعين حديثاً، يربو ما ورد منها من طرق أهل السنة على ما ورد منها من طرق الشيعة»[١] .

فقد رواها أهل السنة بطرق كثيرة قاربت الأربعين طريقاً، عن: علي بن أبي طالب، والحسن بن علي، وجعفر بن أبي طالب، وعبدالله بن جعفر، وعبدالله بن عباس، وأم سلمة، وعائشة، وواثلة بن الأسقع، وعمر بن أبي سلمة ربيب النبي، وسعد بن أبي وقّاص، وأبي سعيد الخدري، وأبي برزة، وصبيح، وأنس بن مالك، وأبي الحمراء، وعطية، وسهل بن سعد، وأبي هريرة، وبريدة الأسلمي، وعبدالله بن عمر، وعمران بن حصين، وسلمة بن الأكوع، وثوبان مولى رسول الله، والبراء بن عازب، وزينب بنت أبي سلمة[٢] .

«وروتها الشيعة عن: علي، والسجاد، والباقر، والصادق، والرضا (ع)، وأم سلمة، وأبي ذر، وأبي ليلى، وأبي الأسود الدؤلي، وعمرو بن ميمون الأزدي، وسعد بن أبي وقّاص، في بضع وثلاثين طريقاً»[٣] .

ولمعرفة أسانيد ومتون هذه الروايات المشار إليها يرجع إلى الكتب الإمامية التالية:

- غاية المرام للسيد هاشم التوبلي البحراني.
- إحقاق الحق للسيد نور الله المرعشي التستري.
- عبقات الأنوار للسيد مير حامد حسين الهندي.
- أهل البيت للمولوي مقبول أحمد الهندي.

أما الكتب السنية التي ذكرت نزول الآية في أصحاب الكساء، فقد تجاوزت عدتها في قوائم (إحقاق الحق: ٢/ ٥٠٢ وما بعدها و٩/ ٢ وما بعدها)

---

(١) الميزان: ١٦/ ٣١٠.

(٢) أنظر: إحقاق الحق: ٩/ ٢ وما بعدها، و ١٨/ ٣٥٩ وما بعدها، والميزان: ١٦/ ٣١٠.

(٣) الميزان: ١٦/ ٣١٠.

١٥٠ مصدراً، وهي:

١ ـ الإتحاف، الشبراوي.
٢ ـ أحكام القرآن، ابن العربي.
٣ ـ أحكام القرآن، الجصّاص.
٤ ـ أخبار أصبهان، أبو نعيم الأصفهاني.
٥ ـ أخبار الدول، القرماني.
٦ ـ أخلاق النبي، الأصبهاني.
٧ ـ الأربعين حديثاً، الملا القاري.
٨ ـ أرجح المطالب، الأمرتسري.
٩ ـ أسباب النزول، الواحدي.
١٠ ـ الاستيعاب، ابن عبد البر.
١١ ـ أسد الغابة، ابن الأثير.
١٢ ـ إسعاف الراغبين، الصبان.
١٣ ـ الأشراف، النجار.
١٤ ـ الإصابة، ابن حجر العسقلاني.
١٥ ـ الأنوار المحمدية، النبهاني.
١٦ ـ أئمة الهدى، الصادقي الحنفي.
١٧ ـ بحر المناقب، ابن حسنويه (خ).
١٨ ـ البداية والنهاية، ابن كثير.
١٩ ـ بدايع المنن، الساعاتي.
٢٠ ـ بلوغ الأماني، الساعاتي.
٢١ ـ البيان والتعريف، ابن حمزة.
٢٢ ـ التاج الجامع للأصول، ناصف.
٢٣ ـ تاريخ آل محمد، بهجت أفندي.
٢٤ ـ تاريخ الإسلام، الذهبي.

٢٥ ـ تاريخ بغداد، الخطيب.

٢٦ ـ تاريخ دمشق، ابن عساكر.

٢٧ ـ التاريخ الكبير، البخاري.

٢٨ ـ التبيان، الأزدي (خ).

٢٩ ـ تجهيز الجيش، العظيم آبادي (خ).

٣٠ ـ تحقيق النضرة، المراغي.

٣١ ـ تذكرة الأئمة، سبط ابن الجوزي.

٣٢ ـ تشريف البشر، صديق حسن خان.

٣٣ ـ تفسير ابن كثير.

٣٤ ـ تفسير أبي الفتح الإشبيلي.

٣٥ ـ تفسير البغوي.

٣٦ ـ تفسير الثعلبي (خ).

٣٧ ـ تفسير الخازن.

٣٨ ـ تفسير الرازي.

٣٩ ـ تفسير الطبري.

٤٠ ـ تفسير القرطبي.

٤١ ـ تفسير النسفي.

٤٢ ـ تفسير النيسابوري.

٤٣ ـ التفسير الوسيط، الواحدي (خ).

٤٤ ـ تلخيص المستدرك، الذهبي.

٤٥ ـ تهذيب تاريخ ابن عساكر، عبد القادر الدمشقي.

٤٦ ـ تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني.

٤٧ ـ تيسير الوصول، ابن الديبع.

٤٨ ـ جالية الكدر، نجا الإبياري.

٤٩ ـ جامع الأصول، ابن الأثير.

٥٠ ـ جلاء العينين، نعمان الآلوسي.
٥١ ـ الجمع بين الصحاح الستة، رزين العبدري.
٥٢ ـ الجمع بين الصحيحين، الحميدي.
٥٣ ـ جمع الوسائل، الهروي الحنفي.
٥٤ ـ جواهر البحار، النبهاني.
٥٥ ـ الجواهر الحسان، القنائي المالكي.
٥٦ ـ حبيب المسير، خواند مير.
٥٧ ـ الحدائق الوردية، المحلي (خ).
٥٨ ـ حسن الأسوة، صديق حسن خان.
٥٩ ـ الخصائص، النسائي.
٦٠ ـ خلاصة الوفا، السمهودي (خ).
٦١ ـ الدر المنثور، السيوطي.
٦٢ ـ ذخائر العقبى، المحب الطبري.
٦٣ ـ ذخائر المواريث، عبد الغني النابلسي.
٦٤ ـ رشفة الصادي، العلوي الحضرمي.
٦٥ ـ رفع اللبس والشبهات، الإدريسي.
٦٦ ـ روح المعاني، الآلوسي.
٦٧ ـ روضة الأحباب، أصيل الدين الشيرازي.
٦٨ ـ الرياض النضرة، المحب الطبري.
٦٩ ـ السراج المنير، الشربيني.
٧٠ ـ سعد الشموس والأقمار، الشفشاوي.
٧١ ـ سنن البيهقي.
٧٢ ـ سير أعلام النبلاء، الذهبي.
٧٣ ـ السيرة الحلبية.
٧٤ ـ السيرة النبوية، زيني دحلان.

٧٥ ـ السيف اليماني المسلول، التونسي.
٧٦ ـ شرح ديوان أمير المؤمنين، الميبدي (خ).
٧٧ ـ شرح السعدية، محمد الشافعي اليماني.
٧٨ ـ شرح الفقه الأكبر، علي القاري.
٧٩ ـ شرح المهذب، النووي.
٨٠ ـ الشرف المؤبد، النبهاني.
٨١ ـ شرف النبي، الكازروني.
٨٢ ـ الشفا، القاضي عياض.
٨٣ ـ صحيح الترمذي.
٨٤ ـ صحيح مسلم.
٨٥ ـ الصواعق المحرقة، ابن حجر الهيثمي.
٨٦ ـ عمدة الأخبار، العباسي.
٨٧ ـ عيون الأثر، أبو الفتح الإشبيلي.
٨٨ ـ فتح الباري، العسقلاني.
٨٩ ـ فرائد السمطين، الحمويني (خ).
٩٠ ـ الفردوس، الديلمي.
٩١ ـ الفصول المهمة، ابن الصباغ المالكي.
٩٢ ـ فضائل سيدة النساء، ابن شاهين (خ).
٩٣ ـ القول الفصل، الحداد الحضرمي.
٩٤ ـ الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف.
٩٥ ـ الكشاف، الزمخشري.
٩٦ ـ كفاية الطالب، الكنجي.
٩٧ ـ الكنى، البخاري.
٩٨ ـ مجمع الزوائد، الهيثمي.
٩٩ ـ المحاسن المجتمعة، الصفوري (خ).
١٠٠ ـ المحاسن والمساوىء، البيهقي.

١٠١ ـ مدارج النبوة، عبد الحق الدهلوي.
١٠٢ ـ مرآة الجنان، اليافعي.
١٠٣ ـ مسند ابن أبي شيبة.
١٠٤ ـ مسند ابن حنبل.
١٠٥ ـ مسند الطيالسي.
١٠٦ ـ مستدرك الحاكم.
١٠٧ ـ مشارق الأنوار، الحمزاوي.
١٠٨ ـ مشكاة المصابيح، الخطيب التبريزي.
١٠٩ ـ مصابيح السنة، البغوي.
١١٠ ـ مطالب السؤول، ابن طلحة الشافعي.
١١١ ـ معالم تنزيل النبوة، الجنابذي.
١١٢ ـ المعتصر من المختصر، أبو المحاسن الحنفي.
١١٣ ـ المعجم الكبير، الطبراني (خ).
١١٤ ـ مفتاح النجا، البدخشي (خ).
١١٥ ـ مفحمات الأقران، السيوطي.
١١٦ ـ المناقب، خطيب خوارزم.
١١٧ ـ المناقب، العلوي الدمشقي.
١١٨ ـ المناقب، عبدالله الشافعي.
١١٩ ـ مناقب العشرة، الصفوري.
١٢٠ ـ مناقب المرتضوي، الكشفي الحنفي.
١٢١ ـ منتخب ذيل المذيل.
١٢٢ ـ منتخب كنز العمال، المتقي الهندي.
١٢٣ ـ المنتقى في سيرة المصطفى، ابن مسعود الشافعي.
١٢٤ ـ المنتقى من منهاج الاعتدال، الذهبي.
١٢٥ ـ منهاج السنة، ابن تيمية.
١٢٦ ـ المواهب العلية، حسين الكاشفي.

١٢٧ ـ المواهب اللدنية، القسطلاني.
١٢٨ ـ موضح أوهام الجمع والتفريق، ابن ثابت الشافعي.
١٢٩ ـ نزهة المجالس، الصفوري.
١٣٠ ـ نظم در السمطين، الزرندي.
١٣١ ـ نور الأبصار، الشبلنجي.
١٣٢ ـ وفاء الوفا، السمهودي.

وأضاف إليه في (ملحقات إحقاق الحق: ١٨/٣٥٩) وما بعدها الكتب التالية:

١٣٣ ـ الإشراف في فضل الأشراف، السمهودي (خ).
١٣٤ ـ أشعة اللمعات في شرح المشكاة، عبد الحق.
١٣٥ ـ تاريخ دمشق، ابن عساكر (في ترجمة الإمام الحسين بن علي).
١٣٦ ـ تفريح الأحباب، محمد القرشي الهاشمي.
١٣٧ ـ الجامع الأزهر، المناوي (المطبوع في جامع الأحاديث).
١٣٨ ـ الجوهر النقي في الرد على البيهقي، ابن التركماني.
١٣٩ ـ الدرة اليتيمة في بعض فضائل السيدة العظيمة، عبدالله الحسيني.
١٤٠ ـ سير الأولياء، أمير خورد.
١٤١ ـ السيف الماسح، سلطان العلماء النقوي.
١٤٢ ـ صحيح الدارمي.
١٤٣ ـ ضوء الشمس، أبو الهدى.
١٤٤ ـ طبقات المحدثين، ابن الشيخ (خ).
١٤٥ ـ غالية المواعظ، نعمان الآلوسي.
١٤٦ ـ الفتوحات الربانية، محمد بن علان الصديقي.
١٤٧ ـ فضل آل البيت، أحمد بن علي بن عبد القادر.
١٤٨ ـ كنز العمال، المتقي الهندي.
١٤٩ ـ المتفق والمفترق، أحمد بن ثابت الأشعري.
١٥٠ ـ مرآة المؤمنين، ولي الله اللكهنوي.

١٥١ ـ المطالب العالية، ابن حجر العسقلاني.
١٥٢ ـ المعجم الصغير، الطبراني.
١٥٣ ـ مناقب سيدنا علي، العيني الحيدرآبادي.
١٥٤ ـ منال الطالب، نجم الدين الشافعي (خ).
١٥٥ ـ مودة القربى، علي بن شهاب الدين العلوي.
١٥٦ ـ وسيلة المآل، باكثير الحضرمي (خ).

ج ـ ونختار من نصوص هذه الروايات بعضاً كشواهد مما نقله الشيخ المظفر في (دلائل الصدق: ٢/٦٦ وما بعدها) من أمهات المصادر المعتبرة، وهي:

١ ـ ما رواه مسلم في باب فضائل أهل البيت (ع) عن عائشة(رض): قالت: «خرج رسول الله (ص) غداة، وعليه مِرْط مُرَحَّل[1] من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي (ع) فأدخله، ثم جاء الحسين (ع) فدخل معه، ثم جاءت فاطمة (ع) فأدخلها، ثم جاء علي (ع) فأدخله، ثم قال: إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً».

ونقله السيوطي في (الدر المنثور) أيضاً عن أحمد وابن أبي شيبة وابن جرير وابن أبي حاتم.

ورواه الحاكم في (المستدرك: ٣/١٤٧) بسند آخر عن عائشة، وصححه على شرط الشيخين.

٢ ـ ما رواه الحاكم أيضاً ـ قبل الحديث المذكور ـ عن أم سلمة: قالت: في بيتي نزلت ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت**﴾ فأرسل رسول الله (ص) إلى علي وفاطمة والحسن والحسين (ع)، فقال: هؤلاء أهل بيتي.

(١) المِرْط: بكسر أوله وسكون ثانيه: كل ثوب غير مخيط، كساء من صوف ونحوه يؤتزر به.
والمرحل: من الثياب ما أشبهت نقوشه رحال الإبل.

ثم قال الحاكم: هذا صحيح على شرط البخاري.

ورواه أيضاً في تفسير سورة الأحزاب: ٤١٦/٢ بسند آخر عن أم سلمة، وصححه على شرط البخاري، وزاد فيه: «قالت أم سلمة: يا رسول الله، ما أنا من أهل البيت؟ قال: إنك على خير، وهؤلاء أهل بيتي، اللهم أهل بيتي أحق».

٣ ـ ما رواه الحاكم أيضاً عن واثلة، قال: «أتيت علياً فلم أجده، فقالت لي فاطمة: إنطلق إلى رسول الله (ص) يدعوه، فجاء مع رسول الله (ص) فدخلا، ودخلتْ معهما، فدعا رسول الله (ص) الحسن والحسين فأقعد كلاً منهما على فخذيه، وأدنى فاطمة من حجره، وزوجها، ثم لفّ عليهم ثوباً، وقال: **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾**، ثم قال: «هؤلاء أهل بيتي، اللهم أهل بيتي أحق».

ثم قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين.

وروى مثله في تفسير سورة الأحزاب بسند آخر عن واثلة، وصححه على شرط مسلم.

وروى نحوه أحمد في (مسنده: ١٠٧/٤) عن واثلة أيضاً.

ونقل السيوطي في (الدر المنثور) نحوه عن ابن أبي شيبة، وابن جرير، وابن أبي حاتم، والطبراني، والبيهقي، كلهم عن واثلة.

٤ ـ ما رواه الحاكم أيضاً وصححه، عن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب: لما نظر رسول الله (ص) إلى الرحمة هابطة قال: أدعوا لي، ادعوا لي، فقالت صفية: من يا رسول الله؟ قال: أهل بيتي: علياً وفاطمة والحسن والحسين فجيء بهم، فألقى عليهم النبي (ص) كساءً، ثم رفع يديه، ثم قال: «اللهم هؤلاء آلي، فصل على محمد وآل محمد»، وأنزل الله: **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾**.

٥ ـ ما رواه الترمذي في مناقب أهل البيت عن عمر بن أبي سلمة: نزلت هذه

الآية على النبي (ص): **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾** في بيت أم سلمة، فدعا النبي (ص) فاطمة وحسناً وحسيناً، وعلياً (ع) خلف ظهره، فجللهم بكساء، ثم قال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»، قالت أم سلمة: وأنا معهم يا نبي الله ؟ قال: «أنت على مكانك، وأنت إلى خير».

ثم قال ـ في الباب ـ: عن أم سلمة، ومعقل بن يسار، وأبي الحمراء، وأنس بن مالك.

ورواه الترمذي أيضاً في سورة الأحزاب، وروى معه عن أنس وحسّنه: إن رسول الله (ص) كان يمر بباب فاطمة ستة أشهر، إذا خرج إلى صلاة الفجر، يقول: «الصلاة يا أهل البيت، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً».

ومثله في (مسند أحمد: ٣/ ٢٥٩ و ٢٨٥) عن أنس بن مالك.

وكذا في (مستدرك الحاكم: ٣/ ١٥٨) وصححه على شرط مسلم.

ونقله في (الدر المنثور) عن ابن جرير، وابن أبي شيبة، وابن المنذر، والطبراني، وابن مردويه، كلهم عن أنس.

ونقل نحوه أيضاً عن الطبراني عن أبي الحمراء.

ونقل أيضاً عن ابن جرير وابن مردويه عن أبي الحمراء، قال: حفظت من رسول الله (ص) ثمانية أشهر بالمدينة ليس من مرة يخرج إلى الصلاة الغداة إلاّ أتى إلى باب علي (ع) فوضع يده على جنبتي الباب، ثم قال: «الصلاة، الصلاة، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً».

ونقل أيضاً عن ابن مردويه عن ابن عباس: قال: شهدنا رسول الله (ص) تسعة أشهر يأتي كل يوم باب علي بن أبي طالب عند وقت كل صلاة فيقول: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته أهل البيت، ـ إنما يريد الله ليذهب عنكم

الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ـ، رحمكم الله»، كل يوم خمس مرات.

٦ ـ ما رواه الترمذي في باب ما جاء في فضل فاطمة (ع) عن أم سلمة: إن النبي (ص) جلّل على الحسن والحسين وعلي وفاطمة كساء، ثم قال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي وحامتي، أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»، فقالت أم سلمة: وأنا معهم يا رسول الله؟ قال: «إنك على خير».

ثم قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب.

وفي الباب: عن أنس وعمر بن أبي سلمة وأبي الحمراء.

٧ ـ ما رواه أحمد في (مسنده: ٦/ ٢٩٢) عن أم سلمة بثلاثة طرق: إن النبي (ص) كان في بيتها، فأتته فاطمة ببرمة[١] فيها حريرة[٢]، فدخلت بها عليه، فقال لها: إدعي زوجك وابنيك، قالت: فجاء علي والحسن والحسين فدخلوا عليه، فجلسوا يأكلون من تلك الحريرة. وهو على منامة له على دكان[٣]، تحته كساء له خيبري[٤]، قالت: وأنا أصلي في الحجرة فأنزل الله هذه الآية: **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾**، قالت: فأخذ فضل الكساء فغشاهم به، ثم أخرج يده فألوى بها إلى السماء، ثم قال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»، قالت: فأدخلت رأسي البيت فقلت: وأنا معكم يا رسول الله؟ قال: «إنك إلى خير، إنك إلى خير».

ونحوه في (أسباب النزول) للواحدي، وفي (الدر المنثور) عن ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني، وابن مردويه، عن أم سلمة أيضاً.

---

(١) البُرمة: القدر من الحجر.

(٢) الحريرة: الدقيق يطبخ بلبن أو دسم.

(٣) الدكان: شيء مرتفع كالدكة يقعد عليه أو ينام عليه.

(٤) نسبة إلى خيبر بلدة شمالي المدينة المنورة، اشتهرت بمعركة فتح المسلمين لها التي وقعت بينهم وبين اليهود.

٨ ـ ما رواه أحمد أيضاً في (مسنده: ٦/ ٣٠٤) عن أم سلمة: إن النبي (ص) جلّل على علي وحسن وحسين وفاطمة كساء، ثم قال: «اللهم أهل بيتي وخاصتي، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»، فقالت أم سلمة: أنا معهم ؟ قال: «إنك إلى خير».

٩ ـ ما نقله السيوطي في (الدر المنثور) عن ابن مردويه، عن أم سلمة، قالت: نزلت هذه الآية في بيتي: **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾** وفي البيت سبعة: جبرئيل وميكائيل وعلي وفاطمة والحسن والحسين وأنا على باب البيت، قلت: يا رسول الله ألستُ من أهل البيت ؟ قال: إنك إلى خير، إنك من أزواج النبي.

١٠ ـ ما في (الدر المنثور) عن الترمذي ـ قال: وصححه ـ وعن ابن جرير، وابن المنذر، وابن مردويه، والبيهقي، من طرق أم سلمة: قالت: في بيتي نزلت: **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾**، وفي البيت فاطمة وعلي والحسن والحسين، فجلّلهم رسول الله (ص) بكساء كان عليه، ثم قال: «هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً».

ثم قال الشيخ المظفر: «إلى غير ذلك من الأخبار التي لا تحصى الدالة على نزول الآية الكريمة في الخمسة الأطهار أو في الأربعة، فلا تشمل الأزواج قطعاً، بل يستفاد من تلك الأخبار أن المراد بأهل البيت عند الإطلاق هو خصوص الخمسة أو الأربعة فضلاً عن نزول الآية بهم، فلا تدخل الأزواج فيهم بكل مقام».

وقال الشيخ الأنطاكي في كتابه (لماذا اخترت مذهب الشيعة ـ مذهب أهل البيت: ص ٦٤): «وقد أورد الإمام البحراني في (غاية المرام) أكثر من مائة وعشرين حديثاً في حصر أهل البيت بهم دون نساء النبي (ص)، ثلثها تقريباً من طرق السنة فراجع.

وقد روى السيوطي في تفسيره (الدر المنثور: ٥/ ١٩٨) نزول الآية في الخمسة أهل الكساء بعشرين طريقاً».

أ ـ إستعمال عبارة (أهل البيت) في نصوص أخرى وإرادة هؤلاء الأربعة (علي وفاطمة والحسن والحسين)، وتبادر هذا منها والتبادر علامة الحقيقة.

وممن استدل بهذا الشيخ الأنطاكي في كتابه (لماذا اخترت مذهب الشيعة ـ مذهب أهل البيت: ص ٦١ وما بعدها)، قال: «على أن المتبادر من لفظة (أهل البيت) عند إطلاقها العترة الطاهرة (ع) وهم: علي وفاطمة والحسن والحسين (ع)، ولا دخل للأزواج فيها.

ولذا أطلقها النبي (ص) عليهم مذ أوصى بهم وأبان فضلهم في أحاديثه المتواترة المروية في صحاح المسلمين ومسانيدهم، ولم يحتمل أحد دخول الأزواج تحت تلك الأحاديث.

ومنها الحديثان العظيمان المعتبران اللذان رواهما جمهور المسلمين:

الأول: حديث الثقلين، وهو قول النبي (ص): (إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً).

الثاني: حديث السفينة، وهو قوله (ص): (مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلّف عنها غرق وهوى).

هذا وقد أصبح ذلك أمراً مفروغاً منه لدى المسلمين، فتراهم ينادون في محافلهم بمدح أهل البيت ويطلقونها ولا يخطر ببالهم شمولها للأزواج.

وقد نظم شعراء الفريقين أشعاراً في مدح أهل البيت (ع) وخصّوها بالخمسة أهل الكساء (ليس إلاّ)، ولم نسمع شاعراً واحداً أدخل في شعره غير هؤلاء الخمسة الأطهار».

ومن هذه المدائح الشعرية التي أشار إليها الشيخ الأنطاكي: ما جاء في (الأمالي الخميسية: ١/١٥٦) من أن هشام بن عبد الملك كتب إلى واليه على المدينة إبراهيم بن هشام المخزومي أن يقيم كثيّر بن المطلب السهمي الشاعر على المنبر حتى يلعن علياً وزيداً فإن فعل وإلاّ يضرب مائة سوط على مائة، فأمره

الوالي أن يلعن علياً، فصعد المنبر، وقال:

لعــن الله مـــن يســـب عليـــاً ... وبنيـــه مـــن ســـوقـــة وإمـــامِ
تـأمـن الطيـر والحمـام ولا يـأ ... مـــن آل النبـــي عنـــد المقـــامِ
طبـت بيتـاً وطـاب أهلـك أهـلاً ... أهـــل بيـــت النبـــي والإســـلامِ
مرحباً بالمطيبين من الرجس ... وأهـــل الإحـــلال والإحـــرام
رحمـــة الله والســـلام عليكـــم ... كلمـــا قـــام قـــائـــم بســـلام

وكثيّر هذا هو القائل أيضاً:

ويـــرون ذنبـــاً أن أحبكـــم ... بـــل حبكـــم كفـــارة الـــذنـــب

ويكفينا للاستشهاد لقوله أيضاً أن نجد الشيخ محب الدين الخطيب ـ وهو من عرف بعدائه للشيعة وميله عن أهل البيت ـ يقول في مقدمة مختصر التحفة الاثني عشرية: «اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد وعلى أصحاب سيدنا محمد وعلى أزواج سيدنا محمد وسلم تسليماً كثيراً».

فلو كانت الأزواج من الآل لما فصل بينهما ولأكد على ذلك بألف توكيد.

ومن قبله وجدنا ابن خلدون ـ وهو سلف الخلف في الموقف من الشيعة ـ يقول في (مقدمته: ص ٢١٦): «وأما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره بعث شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره».

وفي ص ٢٣١: «ووقع لجعفر (يعني الإمام الصادق) وأمثاله من أهل البيت كثير من ذلك ومستندهم فيه ـ والله أعلم ـ الكشف بما كانوا عليه من الولاية، وإذا كان مثله لا ينكر من غيرهم من الأولياء في ذويهم وأعقابهم، وقد قال (ص): (إن فيكم محدثين) فهم أولى الناس بهذه الرتب الشريفة والكرامات الموهوبة».

ومن بعده نرى الشيخ ابن تيمية يؤلف كتاباً بعنوان (حقوق آل البيت) يبحث فيه ما لأهل البيت من حقوق على المسلمين أعطتهم إياها الشريعة الإسلامية.

وهم ـ كما أوضح ودلّل ـ علي وفاطمة وبنوهما.

يقول في ص ٤٤ ـ ٤٥: «وقد روى الإمام أحمد وغيره عن فاطمة بنت الحسين، وقد كانت قد شهدت مصرع أبيها، عن أبيها الحسين بن علي (رض) عن جده رسول الله (ص) أنه قال: (ما من رجل يصاب بمصيبة فيذكر مصيبته وإن قدمت، فيحدث لها استرجاعاً إلاّ أعطاه الله من الأجر مثل أجره يوم أصيب بها).

فقد علم الله أن مثل هذه المصيبة العظيمة سيتجدد ذكرها مع تقادم العهد، فكان من محاسن الإسلام أن روى هذا الحديث صاحب المصيبة والمصاب به أولاً، ولا ريب أن ذلك إنما فعله الله كرامة للحسين (رض) ورفعاً لدرجته ومنزلته عند الله، وتبليغاً له منازل الشهداء، وإلحاقاً له بأهل بيته الذين ابتلوا بأصناف البلاء».

وقال في ص ٤٠: «وأما العالم العادل فلا يقول إلاّ الحق، ولا يتبع إلاّ إياه، ولهذا من يتبع المنقول الثابت عن النبي (ص)، وخلفائه، وأصحابه، وأئمة أهل بيته مثل الإمام علي بن الحسين زين العابدين، وابنه الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر، وابنه الإمام أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق شيخ علماء الأمة».

إلى غير ما ذكر من الأدلة التي قد يشار إلى شيء منها في الموازنة.

٤ ـ دليل القول الرابع:

قال المؤرخ المقريزي في كتابه (فضل آل البيت: ص ٣٢): «والذي يظهر من الآية أنها عامة في جميع أهل البيت من الأزواج وغيرهم، وإنما قال: ﴿**ويطهركم تطهيراً**﴾ لأن رسول الله (ص) وعلياً وحسناً وحسيناً كانوا فيهم، وإذا اجتمع المذكر والمؤنث غُلّب المذكر، فاقتضت الآية أن الزوجات من أهل البيت لأن الآية فيهن، والمخاطبة لهن، يدل عليه سياق الكلام، والله سبحانه وتعالى أعلم».

وألمح إليه الشيخ الطوسي في (التبيان: ٨/٣٠٨) بقوله: «وفي الناس من حمل الآية على النساء ومن ذكرناه من أهل البيت (وهم: علي وفاطمة وابناهما) هرباً مما قلناه (وهو تذكير الضمير)، وقال: إذا اجتمع المذكر والمؤنث غُلّب

المذكر فكني عنه بكناية[1] المذكر».

٥ ـ دليل القول الخامس:

في (الصواعق: ص ١٤٢): «وفي روايةٍ: أنه (ص) ضمّ إلى هؤلاء (يعني علياً وفاطمة والحسنين) بقية بناته وأقاربه وأزواجه».

٦ ـ دليل القول السادس:

في المصدر السابق أيضاً، قال مؤلفه: «والحاصل أن أهل بيت السكنى داخلون في الآية لأنهم المخاطبون بها».

٧ ـ دليل القول السابع:

لم أقف عليه فيما لدي من مراجع.

٨ ـ دليل القول الثامن:

أيضاً لم أعثر عليه فيما لدي من مراجع.

٩ ـ دليل القول التاسع:

جاء في (مختصر التحفة الاثني عشرية: ص ١٥١): «أخرج البيهقي عن أبي أسيد الساعدي، قال: قال رسول الله (ص) للعباس بن عبد المطلب: (يا أبا الفضل لا تَرِمْ[2] منزلك أنت وبنوك غداً حتى آتيك فإن لي بكم حاجة)، فانتظروه حتى جاء بعدما أضحى، فدخل عليهم، فقال: السلام عليكم، فقالوا: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، قال: كيف أصبحتم؟ قالوا: أصبحنا بخير نحمد الله، فقال لهم: تقاربوا، فزحف بعضهم إلى بعض، حتى إذا أمكنوه اشتمل عليهم بملاءة[3]، ثم قال: (يا رب هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء أهل بيتي استرهم من

---

(١) يريد بالكناية: الضمير، وهو مصطلح كوفي كما أن الضمير مصطلح بصري.

(٢) لا ترم: لا تفارق، يقال: رام المنزل ومنه: إذا فارقه.

(٣) المُلاءة: بضم أوله، ثوب يلبس على الفخذين.

النار كستري إياهم بملاءتي هذه)، قال: فأمّنت[1] أسكفة[2] الباب وحوائط البيت، وقالت: آمين، آمين، آمين.

وروى ابن ماجة أيضاً هذا الحديث مختصراً، والمحدثون الآخرون أيضاً رووا هذه القصة بطرق متعددة في أعلام النبوة».

١٠ ـ دليل القول العاشر:

روى السيد الشجري في (أماليه: ١/١٤٩) بإسناده: «عن زيد بن أرقم، قال: قال رسول الله (ص): إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، قلت: يا رسول الله ومن أهل بيتك؟ قال: آل علي وآل جعفر وآل العباس وآل عقيل».

١١ ـ دليل القول الحادي عشر:

أ ـ قال ابن حجر في (الصواعق: ١٤١): «وفي رواية ـ فيها من وثقه ابن معين وضعفه غيره ـ: (ثم جعل القبائل بيوتاً فجعلني في خيرهم بيتاً وذلك قوله عز وجل: **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾**.

ب ـ وروى السيد الشجري في (الأمالي: ١/١٥١) بإسناده عن ابن عباس عن النبي (ص) في قول الله عز وجل: **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾**: «فأنا وأهل بيتي مطهرون من الذنوب، ألا وإن الله تبارك وتعالى اختارني من ثلاثة من أهل بيتي على جميع أمتي، وأنا سيد الثلاثة وسيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر.

قال أهل الشدّة[3]: يا رسول الله سمِّ لنا الثلاثة نعرفهم؟ فبسط رسول الله (ص) كفه الطيبة المباركة، ثم حلق بيده، قال: إختارني، (وأنا) وعلي

---

(١) أمّنت: قالت: آمين.

(٢) الأسْكُفة: بضم الهمزة والكاف وتضعيف الفاء، خشبة الباب التي يوطأ عليها.

(٣) السُدة: بضم السين وتشديد الدال المهملة، ما يجلس عليه كالمنبر.

وحمزة وجعفر كنا رقوداً بالأبطح ليس منا إلاّ مسجى بثوبه، علي عن يميني وجعفر عن يساري وحمزة عند رجلي، فما نبهني من رقدتي غير حفيف ثلاثة أملاك.

فقال بعض الأملاك الثلاثة: يا جبريل، إلى أي هؤلاء الثلاثة أرسلت؟ فحركني برجله، وقال: إلى هذا، وهو سيد ولد آدم، فقال له أحد الثلاثة: ومن هو؟ سمه، فقال: هذا محمد سيد المرسلين، وهذا علي خير الوصيين، وهذا حمزة سيد الشهداء، وهذا جعفر له جناحان خضيبان يطير بهما في الجنة حيث يشاء».

١٢ ـ دليل القول الثاني عشر:

لم أعثر عليه.

١٣ ـ دليل القول الثالث عشر:

ألمح إليه السيد الطباطبائي في (الميزان: ١٦/ ٣١٠) بقوله: «كما قيل: إن المراد بأهل البيت أهل البيت الحرام، وهم (المتقون) لقوله تعالى: **﴿إنْ أولياؤه إلاّ المتقون﴾**.

١٤ ـ دليل القول الرابع عشر:

لم أعثر عليه.

الموازنة:

١ ـ إن طبيعة الموازنة تقتضينا استبعاد الأقوال التي لم نعثر على أدلتها، لأن الموازنة إنما تجري بين الأدلة.

أما تكثر الأقوال والمرمى المستهدف منه فسأوضح عوامله فيما يتلوه من تعقيب وتعليق إن شاء الله تعالى.

٢ ـ مناقشة دليل القول الثاني:

يتركز النقاش مع هذا الدليل في النقط التالية:

أ ـ السياق وموقع الآية من نظم السورة.

ب ـ سند الروايات التي استدل بها.

ج ـ دلالة الروايات التي استدل بها.

نقد السياق :

نوقشت دعوى وحدة السياق ودلالتها على أن الآية نازلة في نساء النبي (ص) بما خلاصته:

١ ـ إن من شروط وحدة السياق: وحدة الموضوع، ليصح أن يقرن بعضه البعض.

ومع وجود الروايات الصحيحة والصريحة الناصة على أن المراد بأهل البيت هم أصحاب الكساء لا تتم وحدة الموضوع، لأن الروايات تفيد أن موضوع الآية يختلف عن موضوع الآيات التي جاءت معها في نظم واحد.

وبانتفاء وحدة الموضوع تنتفي وحدة السياق.

ولا أقل من أن الخلاف في المسألة يولد احتمال اختلاف الموضوع، ومع احتمال تعدد الموضوع لا تتم للسياق وحدة.

٢ ـ إن من شروط وحدة السياق: وحدة الأسلوب، واختلاف آية التطهير مع الآيات التي هي في ترتيبها ـ قبلها وبعدها ـ بالتذكير والتأنيث يلغي وحدة الأسلوب.

وقديماً ألمح إلى هذا العالم النحوي أبو حيان الأندلسي في تفسيره (البحر المحيط: ٧/ ٢٣١) قال: «وقول عكرمة ومقاتل وابن السائب: إن أهل البيت في هذه الآية مختص بزوجاته، ليس بجيد، إذ لو كان كما قالوا لكان التركيب (عنكن) و(يطهركن)، وإن كان هذا القول مروياً عن ابن عباس فلعله لا يصح عنه».

وعليه، فتذكير ضمير (عنكم) و(يطهركم) يعني أن الله تعالى غيّر في أسلوب

النظم أو الكلام لغاية يهدف إليها، وهي أن المخاطب بآية التطهير غير نساء النبي اللاتي كان أسلوب الخطاب موجهاً إليهن.

يقول السيد الباقري في (أنوار الهداية: ص ١٥٨): «وكأن الله سبحانه دفعاً لأوهام (الفضل بن روزبهان) وأمثاله كـ (مقاتل) و(عكرمة) وغيرهما من الكذابين الوضاعين، غيّر سبحانه أسلوب الكلام، وذكّر الضمائر كلها لأن يفهموا أن المخاطب به غير من سبق ذكره من النساء».

٣ ـ ومع التنزل فإن مناسبة النظم لا تعارض الروايات المتواترة الدالة على نزول الآية في أصحاب الكساء.

على أنه في الواقع لا تعارض بينهما إطلاقاً، وذلك لأن دعوى وحدة السياق لا تعدو أن تكون اجتهاداً من القائلين بها في مقابلة النص، وهي الروايات الصحيحة الصريحة الناصة على نزول الآية في أصحاب الكساء.

يقول الشيخ المظفر في (دلائل الصدق: ٢/ ٧٢): «إن مناسبة النظم لا تعارض ما تواتر بنزولها في الخمسة الطاهرين أو الأربعة خاصة».

ويقول أستاذنا السيد الحكيم في (الأصول العامة: ص ١٥٧): «أما ما يتصل بدعوى وحدة السياق فهي لو تمت لما كانت أكثر من كونها اجتهاداً في مقابلة النص، والنصوص السابقة كافية لرفع اليد عن كل اجتهاد جاء على خلافها».

٤ ـ إن الذي يستظهر من الروايات التي تعرضت لنزول الآية الكريمة أنها نزلت وحدها، أي مستقلة عن آيات نساء النبي، فهي تنص في بعضها أنها نزلت في بيت أم سلمة، وفي بعضها أنها نزلت في بيت فاطمة، ولم يشر أي منها أو غيرها إلى أنها نزلت مع آيات النساء.

ووضعها في ترتيب آيات النساء:

أ ـ ربما كان للهدف المذكور في أعلاه وهو التأكيد بتذكير ضميريها على أنها لم يرد بها نساء النبي دفعاً لما قد يتوهم أو ما قد يستغل من تفسيرها في غير

المقصود منها وهم الخمسة الأطهار: محمد وعلي وفاطمة والحسنان، بسبب نزولها ـ على إحدى الروايتين ـ في بيت أم سلمة زوج النبي (ص).

ب ـ أو أنها جاءت مماثلة لغيرها من الآيات المعترضة التي ذكرت مع آيات في غير موضوعها.

كما في قوله تعالى: **﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾** الذي رتب ضمن آية محرمات الأكل من سورة المائدة.

ونص الآية الكامل هو: **﴿حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلاّ ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾** (المائدة: ٣).

يقول السيد الطباطبائي في (الميزان: ١٦/ ٣١٢): «فإن قيل: هذا (يعني عدم شمولها لأزواج النبي مع العترة، واقتصارها على العترة) مرفوع بنص الكتاب على شمولها لهن كوقوع الآية في سياق خطابهن.

قلنا: إنما الشأن كل الشأن في اتصال الآية بما قبلها من الآيات، فهذه الأحاديث على كثرتها البالغة ناصة في نزول الآية وحدها، ولم يرد حتى في رواية واحدة نزول هذه الآية في ضمن آيات نساء النبي، ولا ذكره أحد حتى القائل باختصاص الآية بأزواج النبي كما ينسب إلى عكرمة وعروة.

فالآية لم تكن ـ بحسب النزول ـ جزءاً من آيات نساء النبي ولا متصلة بها، وإنما وضعت بينها إما بأمر النبي (ص)، أو عند التأليف بعد الرحلة (يعني وفاة النبي).

ويؤيده: أن آية ﴿وقرن في بيوتكن﴾، (تبقى) على انسجامها واتصالها (حتى) لو قدر ارتفاع آية التطهير من بين جملها (وسياقها).

فموقع آية التطهير من آية ﴿وقرن في بيوتكن﴾ كموقع آية ﴿اليوم يئس الذين كفروا﴾ من آية محرمات الأكل من سورة المائدة».

وفي (فضل آل البيت: ص ٤٠ ـ ٤١): «ثم إن الكلام العربي يدخله الاستطراد والاعتراض، وهو تخلل الجملة الأجنبية بين الكلام المنتظم المتناسب كقوله تعالى: ﴿إن الملوك إذا دخلوا قريةً أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون * وإني مرسلة إليهم بهدية﴾ (النمل: ٣٤ ـ ٣٥) فقوله: ﴿وكذلك يفعلون﴾ جملة معترضة من جهة الله تعالى بين كلام بلقيس.

وقوله تعالى: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم * وإنه لقسم لو تعلمون عظيم * إنه لقرآن﴾ (الواقعة: ٧٥ ـ ٧٧) أي فلا أقسم بمواقع النجوم إنه لقرآن كريم، وما بينهما اعتراض، وهو كثير في القرآن وغيره من كلام العرب، فلم لا يجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾ جملة معترضة متخللة لخطاب نساء النبي (ص) على هذا النهج، وحينئذٍ يضعف اعتراضكم».

ويقول الشيخ ابن تيمية في كتابه (حقوق آل البيت: ص ٢٥ ـ ٢٦) تحت عنوان (من هم أهل البيت ؟): «ولا ريب أن الله قد أوجب فيهم من حرمة خلفائه وأهل بيته والسابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان ما أوجب.

قال الله تعالى:

﴿يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلاً * وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعدّ للمحسنات منكن أجراً عظيماً﴾[1].

---

(١) هذه الآيات هي المذكورة في النسخة المطبوعة، غير أن سياق كلام المؤلف يدل على أن تعليقه على هذه الآية وما بعدها، إلى الآية ٣٠ من السورة (سورة الأحزاب) وهي آية التطهير، ولا أدري لماذا لم يشر المحقق للكتاب إلى هذا.

وقد روى الإمام أحمد والترمذي وغيرهما عن أم سلمة: إن هذه الآية لما نزلت أدار النبي (ص) كساءه على علي وفاطمة والحسن والحسين (رض) فقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً».

وسنته تفسر كتاب الله وتبينه وتدل عليه وتعبر عنه.

فلما قال: (هؤلاء أهل بيتي) مع أن سياق القرآن يدل على أن الخطاب مع أزواجه، علمنا أن أزواجه وإن كن من أهل بيته كما دل عليه القرآن، فهؤلاء أحق بأن يكونوا أهل بيته لأن صلة النسب أقوى من صلة الصهر».

نقد السند :

١ ـ إن ما نقل عن عكرمة وابن عباس لم يكن رواية عن رسول الله (ص).

وعليه: لا يرقى إلى درجة الاعتبار التي وصلت إليها الروايات في العترة أصحاب الكساء، فلا يصلح للمعارضة.

كما أن المفروض منهجياً أن لا يدخل عالم الموازنة، لأنه لا يعدو أن يكون اجتهاداً شخصياً من عكرمة وابن عباس إن صحت النسبة إليه.

ولكن لأن القوم عضوا عليه بالنواجذ ـ لأن في ثبوت الآية في العترة إثباتاً لعصمتهم فإمامتهم، ويلزم هذا ما يلزمه من محاذير ومخاوف المخالفة الشرعية ـ رأيت إدخاله دائرة الموازنة، واستعراض ما ذكر من مناقشات له، والتي تتلخص بالتالي:

أ ـ تقييم شخصية عكرمة.

ب ـ تقييم سند رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس.

تقييم شخصية عكرمة:

ويكفينا هنا أن نرجع إلى كتاب (دلائل الصدق: ١/٤٨) حيث جمع فيه ما

جاء في كتابي (ميزان الاعتدال) للذهبي و(تهذيب التهذيب) للعسقلاني.

قال: «عكرمة البربري مولى ابن عباس:

١ ـ كذّبه ابن المسيب وابن عمر ويحيى بن سعيد.

٢ ـ وذكر عند أيوب أنه لا يحسن الصلاة فقال أيوب: أوكان يصلي ؟!.

٣ ـ وعن مطرف: كان مالك يكره أن يذكره.

٤ ـ وقال أحمد: يرى رأي الصفرية.

٥ ـ وقال عطاء بن أبي رباح: كان إباضياً.

٦ ـ وقال مصعب الزبيري: يرى رأي الخوارج.

٧ ـ وقال يحيى بن أبي بكر: الخوارج الذين بالمغرب عنه أخذوا.

٨ ـ قال محمد بن سيرين: كذّاب.

٩ ـ وقال حماد بن زيد في آخر يوم مات فيه: أحدثكم بحديث ما حدثت به قط لأني أكره أن ألقى الله ولم أحدث به، سمعت أيوب يحدث عن عكرمة (أنه) قال: إنما أنزل الله متشابه القرآن ليضل به.

١٠ ـ قال ابن أبي ذؤيب: غير ثقة.

١١ ـ وقال الشافعي: قال مالك: لا أرى لأحد أن يقبل حديثه.

١٢ ـ وقال ابن معين: كان ينتحل مذهب الصفرية.

١٣ ـ وقال يزيد بن أبي زياد: دخلت على علي بن عبدالله بن عباس وعكرمة مقيد على باب الحش، فقلت: ما لهذا ؟ قال: إنه يكذب على أبي».

١٤ ـ «يقول عبدالله بن أبي الحارث: دخلت على ابن عبدالله بن عباس وعكرمة موثق على باب كنيف، فقلت: أتفعلون هذا بمولاكم ؟، فقال: إن هذا يكذب على أبي»[١].

١٥ ـ «عن خالد بن عمران، قال: كنا في المغرب وعندنا عكرمة في وقت الموسم، فقال: وددت أن بيدي حربة فأعترض بها من شهد الموسم يميناً وشمالاً.

---

(١) الأصول العامة: ١٥٣.

١٦ ـ وعن يعقوب الحضرمي عن جده، قال: وقف عكرمة على باب المسجد، فقال: ما فيه إلّا كافر»(١).

هذه التجريحات تسقط عكرمة من الاعتبار، ومن ثم تسقط ما يرويه أو يجتهد فيه من الاعتبار والوثوق به.

ومن التأكيد على جرحه في عقيدته نتبين وبوضوح الباعث له على قوله المذكور، ذلك أن «للخوارج موقفاً مع الإمام علي معروفاً، فلو التزم بنزول الآية في أهل البيت بمن فيهم علي لكان عليه القول بعصمته، ولأهار على نفسه أسس عقيدته التي سوغت لهم الخروج عليه ومقاتلته، وبررت لهم ـ أعني الخوارج ـ قتله»(٢).

تقييم سند رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس:

ضُعّف سند الرواية باشتماله على جماعة من المتروكين منهم: صالح بن موسى الطلحي الذي قال فيه ابن معين: ليس بثقة، وليس بشيء، ولا يكتب حديثه.

وقال فيه النسائي: متروك(٣).

وردت بمعارضتها لما روي عن ابن عباس:

أ ـ أنه قال: وأخذ رسول الله ثوبه فوضعه على علي وفاطمة وحسن وحسين، فقال: إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً.

ب ـ وقال: شهدنا رسول الله تسعة أشهر يأتي كل يوم باب علي بن أبي طالب عند وقت كل صلاة، فيقول: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته أهل البيت، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً.

---

(١) م. س: ١٥٤.
(٢) م. س: ١٥٣.
(٣) أنظر: دلائل الصدق: ١/ ٣٧.

أخرجه ابن مردويه والسيوطي في الدر المنثور[1] .

نقد الدلالة :

١ ـ وكما مر أن الروايات ـ هنا ـ لم تكن عن رسول الله (ص) وإنما هي اجتهاد، والاجتهاد في مقابلة النص مرفوض بإجماع المسلمين.

٢ ـ قال أستاذنا السيد الحكيم في (الأصول العامة: ١٥٤ ـ ١٥٥): «والذي لاحظته من قسم من الروايات أن لفظة (الأهل) لم تكن تطلق في ألسنة العرب على (الأزواج) إلاّ بضرب من التجوز.

ففي (صحيح مسلم، باب فضائل علي): (إن زيد بن أرقم سئل عن المراد بأهل البيت هل هم النساء ؟ قال: لا وأيم الله، إن المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع إلى أبيها وقومها).

وفي رواية أم سلمة: قالت: (نزلت هذه الآية في بيتي ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**﴾، وفي البيت سبعة: جبريل وميكائيل وعلي وفاطمة والحسن والحسين (رض) وأنا على باب البيت، قلت: ألستُ من أهل البيت ؟ قال: إنك إلى خير، إنك من أزواج النبي).

فدفعُها عن صدق هذا العنوان عليها، وإثبات الزوجية لها، يدل على أن مفهوم الأهل لا يشمل الزوجة.

كما أن تعليل زيد بن أرقم يدل على المفروغية عن ذلك.

ولا يبعد دعوى التبادر من كلمة (أهل) خصوص من كانت له بالشخص وشائج قربى ثابتة غير قابلة للزوال بالطلاق وشبهه، كما ذكر زيد».

وعليه فدعوى دلالة أهل البيت في الآية الكريمة على الأزواج تحتاج إلى قرينة.

---

(١) إحقاق الحق: ٩/ ٥٤ وانظر: دلائل الصدق: ٢/ ٦٨ و٧٢ ـ ٧٣.

ومن المؤكد أن القرينة هنا كانت صارفة عن حمل كلمة (أهل البيت) عليهن ولو بنحو المجاز، لأنها صريحة في تعيين المراد وهم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين.

٣ ـ مناقشة دليل القول الثالث:

أ ـ جاء في (مختصر التحفة الاثني عشرية: ١٥٠) ما نصه: «وأما إيراد ضمير جمع المذكر في (عنكم) فبملاحظة لفظ (الأهل) فإن العرب تستعمل صيغ التذكير في المؤنث التي يلاحظونها بلفظ التذكير إذا أرادوا التعبير عنها بتلك الملاحظة.

وهذه قاعدة لهم في محاوراتهم، وقد جاء هذا الاستعمال في التنزيل أيضاً كقوله تعالى خطاباً لسارة امرأة الخليل ـ على نبينا وعليه الصلاة والسلام ـ: **﴿أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد﴾**، وقوله تعالى: **﴿فقال لأهله امكثوا﴾** حكاية لخطاب موسى لامرأته».

ب ـ وفي المصدر نفسه ـ وبعده مباشرة ـ: «وما روي في سنن الترمذي والصحاح الأخر: أن النبي (ص) دعا هؤلاء الأربعة وأدخلهم في عباءة ودعا لهم بقوله: (اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً) وقالت أم سلمة: أشركني فيهم أيضاً، قال: (أنت على خير وأنت على مكانك) فهو دليل صريح على أن نزولها كان في حق الأزواج فقط، وقد أدخل النبي (ص) هؤلاء الأربعة الكرام (رض) بدعائه المبارك في تلك الكرامة، ولو كان نزولها في حقهم لما كانت الحاجة إلى الدعاء، ولِمَ كان رسول الله يفعل تحصيل الحاصل؟، ومن ثمة يجعل أم سلمة شريكة في هذا الدعاء وعلم في حقها هذا الدعاء تحصيل الحاصل».

ج ـ في (مواهب الجليل من تفسير البيضاوي: ص ٥٥٤): «وتخصيص الشيعة أهل البيت بفاطمة وعلي وابنيهما (رض)، والاحتجاج بذلك على عصمتهم

وكون إجماعهم حجة، ضعيف لأن التخصيص بهم لا يناسب ما قبل الآية وما بعدها».

٤ ـ مناقشة دليل القول الرابع:

والشيخ الطوسي نفسه الذي ألمح إلى الدليل نقده بقوله: «وهذا يبطل بما بيناه من الرواية عن أم سلمة وما يقتضيه من كون من تناولته معصوماً».

ويعني به:

أ ـ إن تذكير الضمير تغليباً يتم لو أن الآية فيها دلالة على المذكر والمؤنث، وقد أثبتنا أنها لا تدل إلاّ على أفراد معينين وهم أصحاب الكساء وذلك بالرواية الصحيحة عن أم سلمة.

ب ـ إن الآية تدل على أن أهل البيت معصومون، ونساء النبي لم يقل أحد بعصمتهن، فإذاً هي غير شاملة لهن.

٥ ـ مناقشة الدليل الخامس:

ويناقش هذا الدليل بأن الرواية التي أشار إليها ابن حجر لم يذكر قيمتها من حيث الاعتبار، فأكثر ما يمكن أن يقال فيها: إنها مرسلة.

والمرسلة لا تعارض الروايات المسندة وفيها الصحاح، والحسان.

وناقشه الشيخ المظفر في (دلائل الصدق: ٢/ ٧٣) بقوله: «واستدل من زعم نزول الآية بالأزواج وعشيرة النبي (ص) بما رواه ابن حجر في (الصواعق) من أن النبي (ص) ضم إلى الأربعة الأطهار بقية بناته وأقاربه وأزواجه.

وأثر الوضع على هذه الرواية ظاهر، فإنا لم نعهد وجود كساء يسع مقدار بني هاشم وأزواج النبي (ص) الذين يبلغ عددهم في ذلك الوقت تقريباً مائة نفس صغيراً وكبيراً، ولو وجد فما حاجة النبي (ص) إلى اقتناء مثله.

ولو كان مع الخمسة الأطهار غيرهم لاشتهر وذاع وافتخر به مفتخرهم لأنه مما يتنافس به المتنافسون.

أترى أن حفصة تترك ذكره، وعائشة ترويه للخمسة وتدع نفسها، وهل يغفل حسّاد أمير المؤمنين (ع) عنه.

هذا كله مع الإعراض عما في سند الحديث ومعارضته بتلك الأخبار المتواترة».

٦ ـ مناقشة دليل القول السادس:

رأينا أن المستدل ـ هنا ـ استدل بالمعنى اللغوي، ذلك أن المعجم اللغوي يقول: إن معنى أهل البيت (مطلقاً) سكانه.

وهذا يتم لو لم ترد القرائن الأخرى التي تعين المراد، وهي الروايات في العترة.

٧ ـ مناقشة دليل القول التاسع:

ناقشه الشيخ المظفر في (دلائل الصدق: ٢/ ٧٢)، قال: «ولا يعارض تلك الأخبار (يعني روايات العترة) ما رواه ابن حجر في (الصواعق) من أن النبي (ص) اشتمل على العباس وبنيه بملاءة ثم قال: يا رب هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم فأمّنت أسكفة الباب وحوائط البيت فقال: آمين، وهي، ثلاثاً.

وذلك لأن هذا الحديث لا يدل على نزول الآية بالعباس وبنيه، وإنما يدل على صدق أهل البيت عليهم، فقط.

على أنه ضعيف السند، واضح الكذب، ظاهر التصنع، رعاية لملوك العباسيين، وإلاّ فما هذا الاهتمام بالعباس وبنيه، حتى تؤمّن أسكفة الباب وحيطان البيت ثلاثاً مع النبي (ص)».

٨ ـ مناقشة دليل القول العاشر :

أ ـ إن رواية الشجري الأولى ـ على تقدير صحتها ـ هي أجنبية عن الموضوع لأنها لم ترد في تفسير الآية، وإنما هي إحدى روايات حديث الثقلين.

وأقصى ما تدل عليه أن بني هاشم أهل النبي، وهو صحيح لغة لا شرعاً بعد أن حصرت الروايات الصحيحة الصريحة أهل البيت في أصحاب الكساء.

مضافاً إلى أنها معارضة بما ثبت صحته وصحة الاحتجاج به، وهو روايات العترة أصحاب الكساء.

ب ـ وإن رواية ابن حجر في (الصواعق) هي باعترافه مضعفة، والضعيف لا يعارض الصحيح.

ج ـ وإن رواية الشجري الثانية باد عليها الطابع الإسرائيلي الذي ترك ظلاله واضحة في التوراة المحرفة، فهي ـ من غير شك ـ موضوعة.

ثم هي منافية لما اشتهر واستفاض من أن البشارة بالنبوة كانت في غار حراء ومحمد يعبد الله الواحد الأحد لا في الأبطح وهو نائم توقظه رجل جبريل تركله برجله.

٩ ـ مناقشة الدليل الثاني عشر :

كأن المستدل ـ هنا ـ فهم أن المراد من (أل) في كلمة (البيت) وهي عهدية البيت المعهود عند المسلمين وهو البيت الحرام، ولأن أولياءه هم المتقون بنص القرآن الكريم: **﴿وما لهم ألاّ يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إنْ أولياؤه إلاّ المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾** (الأنفال: ٣٤) وآية التطهير تدل على عصمة أهل البيت، والعصمة هي أعلى مراتب التقوى، قال: المراد أهل البيت الحرام.

وموقفه هذا أو فهمه لا يخرج عن كونه اجتهاداً ، وهو في مقابلة النصوص

الصحيحة الصريحة ـ وهي روايات أصحاب الكساء ـ لا مجال له بحال من الأحوال لأنه اجتهاد في مقابلة النص.

النتيجة :

وقبل أن آتي إلى بيان النتيجة، أراني ملزماً بأن أقف قليلاً عند مناقشات أدلة القول الثالث من قبل صاحبي (مختصر التحفة الاثني عشرية) و(مختصر تفسير البيضاوي) لابتعادهما عن الموضوعية وأمانة البحث، وذلك:

أ ـ حيث ذكر صاحب مختصر التحفة في الرواية التي احتج بها أن فيها: «وقالت أم سلمة: أشركني فيهم أيضاً».

واتخذ من هذه العبارة الأساس الذي بنى عليه رأيه لأنها صريحة في الدلالة على أن الآية نزلت في الأزواج فقط.

ووجه الدلالة: أن قول أم سلمة (أيضاً) يعرب عن أن الحادث قد سبق أن وقع وأن أم سلمة كانت فيه، لأن كلمة (أيضاً) تعني الرجوع إلى شيء سابق.

ولكن ـ وللأسف الشديد ـ إن الرواية ليست فيها هذه العبارة (أشركني فيهم أيضاً) ولا في غيرها.

ونص الرواية ـ كما تقدم ـ هو: «عن عمر بن أبي سلمة: نزلت هذه الآية على النبي (ص): ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**﴾ في بيت أم سلمة، فدعا النبي فاطمة وحسناً وحسيناً، وعلي خلف ظهره، فجلّلهم بكساء، ثم قال: (اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً)، قالت أم سلمة: وأنا معهم يا نبي الله؟ قال: أنت على مكانك، وأنت إلى خير».

ثم إنه لو كان موضوعياً لوعى أن مفاد الرواية هو: أن النبي (ص) عندما نزلت هذه الآية في بيت أم سلمة ولم يكن آله فيه دعاهم لغايتين:

١ ـ لئلا يتوهم ـ بسبب نزول الآية في بيت أم سلمة ـ أنها نزلت في نسائه.

٢ ـ ليبين أن الآية نزلت في أصحاب الكساء، كما أنها تفيد: أن الأزواج لسن من الآل بقوله (ص) لأم سلمة: «أنت على مكانك، وأنت على خير».

وهذا التحريف في متن الرواية ونصها قد يكون من صاحب التحفة الاثني عشرية (شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي)، ولم يصححه السيد الآلوسي عندما اختصرها، وقد يكون من السيد الآلوسي نفسه.

وعلى كلا الحالين فالذي يتحمل المسؤولية هو السيد الآلوسي، لأنه من العلماء الذين لا يخفى عليهم مثل هذا التحريف.

ثم إن قيمة السيد الآلوسي العلمية تدعونا إلى تعرف السبب الذي دفعه إلى ذلك، إذ ليس من الطبيعي أن يعمل السيد الآلوسي هذا، أو يقرّه من غير سبب مهم دعاه إلى ذلك.

ومقدمته لمختصره المذكور تعرفنا السبب الذي يتلخص في أنه رأى الألوف من أبناء السنة يخرجون من مذهبهم إلى اعتناق مذهب الإمامية متأثرين بكتابات علماء الإمامية في مذهبهم وفي فضائل أهل البيت، فانبرى يحاول إيقاف هذه الظاهرة باختصاره التحفة الاثني عشرية، وكأن المسألة في رأيه ـ والله العالم ـ تدخل في باب كذبت له لا عليه.

كنت لا أرغب في إبداء هذا احتراماً لمكانة السيد الآلوسي، لولا ما أُمرنا به شرعاً من لزوم تقديس السنة الشريفة ووجوب الحفاظ عليها، عفا الله عنا وعنه.

ب ـ أما بالنسبة إلى صاحب مختصر تفسير البيضاوي فأود أن أقول له: لماذا يكون إجماع أهل السنة على أن الآية نزلت في الأزواج ـ إن كان ثمة إجماع هكذا ـ حجة، ولا يكون إجماع الشيعة على نزولها في أصحاب الكساء حجة ؟!

ألم تفرض علينا أصول البحث ويلزمنا الإخلاص للحق أن ندرس الإجماعين دراسة مقارنة وبعيدة عن التعصب وننتهي إلى ما تسلمنا إليه من نتيجة ؟!.

وبعدُ، فمن المفيد أن نكون مع حيثيات النتيجة والتي نستطيع تلخيصها بالتالي:

١ ـ إن الأقوال ـ عدا القول الثالث الذي يرى أن أهل البيت هم أهل الكساء ـ على ثلاث طوائف هي:

أ ـ ما لا دليل عليه.
ب ـ ما كان دليله الرواية غير المعتبرة.
ج ـ ما كان دليله الاجتهاد الشخصي.

٢ ـ أما القول الثالث فقد رأينا أن دليله وفرة من الروايات عن النبي (ص)، وفيها الصحاح على شرط البخاري والصحاح على شرط مسلم والصحاح على شرطهما معاً، وفيها الحسان، وهي بهذا يأخذ بعضها بيد بعض في الوثاقة والحجية، مضافاً إليه أن هناك أكثر من واحد قال بتواترها.

هذا من حيث السند، ومن حيث الدلالة فهي صريحة ونص في معناها.

٣ ـ إستقلال الآية الكريمة بالنزول عن آيات نساء النبي.

٤ ـ تصريح الروايات بعدم دخول أم سلمة في أهل البيت وهذا يشمل من حيث الملاك سائر نساء النبي.

٥ ـ عدم احتجاج نساء النبي (ص) بالآية في حقهن، ولا حتى ادعائهن ذلك.

٦ ـ رواية كل من أم سلمة وعائشة زوجي رسول الله (ص) أنها نزلت في العترة أصحاب الكساء.

٧ ـ تعدد نزول الآية، فقد روي ـ كما رأينا ـ أنها نزلت في بيت فاطمة أيضاً، تعدداً أريد به التأكيد على أنها في العترة الطاهرة.

٨ ـ تعدد مواطن الحادث وتعدد ما ألقي عليهم من كساء وثوب وشملة وعباءة أو قطيفة.

وقد أشار إلى هذا المحب الطبري (كما في الصواعق: ١٤٢) قال ابن

حجر: «وأشار المحب الطبري إلى أن هذا الفعل تكرر منه (ص) في بيت أم سلمة وبيت فاطمة وغيرهما، وبه جمع بين اختلاف الروايات في هيئة اجتماعهم وما جللهم به وما دعا به لهم وما أجاب به واثلة وأم سلمة وأزواجه».

٩ - إستمرار تكرار الحادث منه (ص) إلى ما يقرب من السنة، بغية التوكيد مدة من الزمن تكفي لترسيخ المعنى في أذهان المسلمين وشيوعه بينهم إعداداً واستعداداً لما سيترتب عليه من أحكام شرعية.

١٠ - شيوع استعمال عبارة (أهل البيت) في أهل الكساء بدءاً منه (ص) ومن أصحابه، ثم من بعدهم من المسلمين باستمرار حتى عصرنا هذا، وسيبقى ما بقي الإسلام لأنه حقيقة مهمة من حقائقه الغالية.

كل هذا وأمثاله يسلمنا إلى النتيجة التالية:

- إن أهل البيت هم: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين (ع).

- وإن هذا اللفظ (أهل البيت) كان مصطلحاً خاصاً من القرآن الكريم وعلماً متميزاً سموا به من قبل الله تعالى، «وبناء على ما تقدم تصير لفظة (أهل البيت) اسماً خاصاً - في عرف القرآن - بهؤلاء الخمسة وهم: النبي وعلي وفاطمة والحسنان (ع)، لا يطلق على غيرهم، ولو كان من أقربائه الأقربين، وإن صح بحسب العرف العام إطلاقه عليهم»[1].

تعقيـــب:

ولأنـي وعدت القـارىء الكريـم بذكر الأسبـاب التـي أدت إلى وضـع هـذه الأقوال الكثيرة في تحديد المعنى المراد بأهل البيت، معقباً به ما تقدم وممهـداً به لمـا يأتـي مـن أحاديث مماثلـة، رأيت لزامـاً علـيّ أن أفـي بوعـدي هنـا وإن كـان الموضوع قد استوفى حقه من البحث وأسلمنا إلى النتيجة الحق.

---

(١) الميزان: ١٦/ ٣١٢.

ومن المفيد ـ فيما أرى ـ أن أترك ذلك إلى الوثائق السياسية التاريخية تنطق به :

قال ابـن أبـي الحديد في (شرح نهـج البلاغـة : ٣/ ١٥) ما نصـه : «روى أبو الحسن علـي بن محمد بن أبـي سيف المداينـي في (كتـاب الأحـداث) قال : كتب معاوية نسخة واحدة إلى عماله بعد عام الجماعة : (أن برئت الذمـة ممن روى شيئاً من فضل أبي تراب وأهل بيته).

فقامت الخطباء في كل كـورة ، وعلى كل منبر ، يلعنون علياً ، ويبرأون منه ، ويقعون فيه وفي أهل بيته .

وكان أشد الناس بلاءً حينئذ أهل الكوفة ، لكثرة من بها من شيعة علي (ع) ، فاستعمل عليهم زياد بن سميـة ، وضم إليه البصـرة ، فكان يتتبع الشيعـة ـ وهو بهم عـارف لأنه كان منهم أيـام علي (ع) ـ فقتلهم تحت كل حجر ومدر ، وأخافهـم ، وقطع الأيدي والأرجل ، وسمل العيـون ، وصلبهم على جذوع النخـل ، وطردهـم وشردهم عن العراق ، فلم يبق بها معروف منهم .

وكتب معاوية إلى عماله في جميع الآفاق : (ألّا يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة) .

وكتب إليهم : (أن انظـروا من قِبلكم من شيعـة عثمان ومحبيـه وأهل ولايته ، والذين يروون فضائله ومناقبه ، فأدنوا مجالسهم ، وقربوهـم ، وأكرموهـم ، واكتبوا لي بكل ما يروي كل رجل منهم ، واسمه واسم أبيه وعشيرته) .

ففعلوا ذلك ، حتى أكثروا في فضائـل عثمـان ومناقبـه ، لما كان يبعثـه إليهـم معـاويـة مـن الصـلات والكسـاء والحبـاء والقطـائـع ، ويفيضـه فـي العـرب منهـم والموالـي ، فكثـر ذلك فـي كل مصر ، وتنافسـوا في المنازل والدنيا ، فليس يجيء أحد مردود من الناس عاملاً من عمال معاوية فيروي في عثمان فضيلة أو منقبة إلّا كتب اسمه وقرّبه وشفّعه .

فلبثوا بذلك حيناً .

ثم كتب إلى عماله: (إن الحديث في عثمان قد كثر، وفشا في كل مصر، وفي كل وجه وناحية، فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأولين، ولا تتركوا خبراً يرويه أحد من المسلمين في أبي تراب إلاّ واتوني بمناقض له في الصحابة مفتعل، فإن هذا أحب إلي، وأقر لعيني، وأدحض لحجة أبي تراب وشيعته، وأشد عليهم من مناقب عثمان وفضله).

فقرئت كتبه على الناس، فرويت أخبار كثيرة في مناقب الصحابة مفتعلة لا حقيقة لها، وجَدَّ الناسُ في رواية ما يجري هذا المجرى حتى أشادوا بذكر ذلك على المنابر.

وألقى إلى معلمي الكتاتيب فعلّموا صبيانهم وغلمانهم من ذلك الكثير الواسع، حتى رووه وتعلموه كما يتعلمون القرآن، وحتى علموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم.

فلبثوا بذلك ما شاء الله.

ثم كتب إلى عماله نسخة واحدة إلى جميع البلدان: (أنظروا إلى من قامت عليه البيّنة أنه يحب علياً وأهل بيته، فامحوه من الديوان وأسقطوا عطاءه ورزقه).

وشفع ذلك بنسخة أخرى: (من اتهمتموه بموالاة هؤلاء القوم فنكّلوا به، واهدموا داره).

فلم يكن البلاء أشد ولا أكثر منه بالعراق، ولاسيما بالكوفة، حتى أن الرجل من شيعة علي (ع) ليأتيه من يثق به فيدخل بيته، فيلقي إليه سره، ويخاف من خادمه ومملوكه، ولا يحدثه حتى يأخذ عليه الأيمان الغليظة ليكتمن عليه.

فظهر حديث كثير موضوع وبهتان منتشر.

ومضى على ذلك الفقهاء والقضاة والولاة، وكان أعظم الناس في ذلك بلية القراء المراؤون والمستضعفون الذين يظهرون الخشوع والنسك، فيفتعلون الأحاديث، ليحظوا بذلك عند ولاتهم، ويقربوا مجالسهم، ويصيبوا به الأموال والضياع والمنازل.

حتى انتقلت تلك الأخبار والأحاديث إلى أيدي الديانين الذين لا يستحلون الكذب والبهتان فقبلوها ورووها، يظنون أنها حق، ولو علموا أنها باطلة لما رووها ولا تدينوا بها».

إن الذي يستخلص من هذه الوثائق السياسية في أجواء ما روته من أحداث:

١ ـ أن هذا الذي فعله معاوية لتوطيد ملكه بالقضاء على المعارضة المتمثلة في أهل البيت (ع)، حوله بدهائه السياسي إلى ظاهرة سياسية من ظواهر أنظمة الحكم السنية في البلاد الإسلامية، فقد استمر هذا ـ مروراً بالعصر العباسي فالأيوبي فالعثماني ـ إلى عصرنا هذا، حتى قال قائلنا: ما أشبه الليلة بالبارحة.

٢ ـ أن هذا الذي فعله معاوية كان من أهم أهدافه التضبيب على أحاديث مناقب أهل البيت المروية حقاً عن رسول الله (ص)، والتعتيم عليها بوضع ما يماثلها في غير أهل البيت ليثير الشك حول صحة صدورها عن النبي (ص) وصحة الاحتجاج بها.

٣ ـ أن هذا الذي فعله معاوية غُطِّي على واقعه سياسياً حتى أُظهر مطلياً غلافه بالشرعية لأن رواته من المتظاهرين بالتدين.

٤ ـ لا أود أن أستخلص أكثر مما ذكرت لأن الوثائق واضحة وصريحة، وشواهد التاريخ التي تؤيدها كثيرة.

ويكفيني أن أعلق هنا، بأن ما نحن فيه من أقوال حاولت الانحراف بتفسير عبارة (أهل البيت) لصالح غير العترة الطاهرة، هو من هذه السياسة النكراء.

دلالة أخرى:

وللآية الكريمة دلالة أخرى هي: دلالتها على عصمة أهل البيت (ع)، قال الشيخ المظفر في (دلائل الصدق: ٢/ ٧٤): «ثم إنه لا ريب بدلالة الآية الكريمة على عصمتهم عن جميع الذنوب لإطلاق الرجس فيها مع معونة بعض الأخبار

السابقـة حيث قال النبـي (ص) فيه: (فأنا وأهل بيتـي مطهـرون من الذنـوب)، فإن (الذنـوب) جمع محلـى باللام وهو يفيـد العمـوم، ولأن الآيـة الشريفـة دالـة على مدحهم والعنايـة العظمـى بشأنهـم، ولا يحسن مثله بحيث أنزل الله تعالى به قرآنـاً يتلى إلى آخر الدهر إلا بعصمتهـم وطهارتهـم عن كل ذنب لا عن خصوص الشرك وكبائر الفواحش ـ كما زعمه الفضل بن روزبهان ـ وهو يشاركهم فيه كثير من المؤمنين، فكيف يخصهم بالثناء ويأتي بما يفيد الحصر»[1].

الدليـل :

بعد أن عرفنا من هم أهل البيت، ننتقل ـ كما وعدنا ـ إلى ذكر ما استدل به على حقية مذهبهم ومشروعية اتباعه والتمسك به:

إستدل الإمامية لذلك بآيات من القرآن الكريم وبأحاديث من السنة النبوية الشريفة، وهي كثر، وبإمكان القارىء الاطلاع عليها في أمثال الكتب التالية:

١ ـ الشافي، للسيد المرتضى.

٢ ـ تلخيص الشافي، للشيخ الطوسي.

٣ ـ كشف الحق ونهج الصدق، للعلامة الحلي.

٤ ـ منهاج الكرامة، للعلامة الحلي.

٥ ـ غاية المرام، للسيد التوبلي البحراني.

٦ ـ عبقات الأنوار، للسيد مير حامد حسين الهندي.

٧ ـ إحقاق الحق، للسيد نور الله المرعشي التستري.

٨ ـ الغدير، للشيخ عبد الحسين الأميني.

---

(١) المصدر نفسه: ٢/ ٧٠ نقله عن (الدر المنثور) للسيوطي برواية الترمذي والطبراني وابن مردويه وأبي نعيم والبيهقي عن ابن عباس.

٩ ـ المراجعات، للسيد عبد الحسين شرف الدين.

١٠ ـ أصل الشيعة وأصولها، للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء.

١١ ـ دلائل الصدق، للشيخ محمد حسن المظفر.

١٢ ـ عقائد الإمامية، للشيخ محمد رضا المظفر.

١٣ ـ الأصول العامة للفقه المقارن، للسيد محمد تقي الحكيم.

١٤ ـ عقيدة الشيعة في الإمام الصادق، للسيد حسين مكي العاملي.

١٥ ـ لماذا اخترت مذهب الشيعة: مذهب أهل البيت، للشيخ أحمد الأنطاكي.

وغيرها كثير جداً، مضافاً إليها كتب الإمامة ومدوناتها، وهي كثيرة أيضاً.

ولأن تلكم الأدلة من الكثرة بحيث يخرج بي عرضها هنا عما التزمت به من الاختصار في التأليف بالاقتصار على المهم، رأيت الاكتفاء باستعراض بعضها، أمثال:

١ ـ حديث الثقلين:

حديث الثقلين من الأحاديث القلة التي اهتم بها الرسول الأعظم (ص) اهتماماً كبيراً.

ويرجع هذا إلى ما يحمله الحديث من معنى مهم وما يهدف إليه من مغزى ذي خطر كبير في حياة المسلمين.

فقد روي أن النبي (ص) ذكره في عدة مواطن منها: بعد انصرافه من الطائف، وفي مسجد الخيف بمنى، وفي حجة الوداع بعرفة، وفي غدير خم عندما عهد للإمام علي بالخلافة، ومن على منبره في مسجده الشريف بالمدينة، وفي حجرته المباركة قبل وفاته.

يقول ابن حجر الهيثمي في (الصواعق المحرقة: ص ١٤٨): «ثم اعلم أن لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة، وردت عن نيف وعشرين صحابياً، ومر له طرق مبسوطة في حادي عشر الشبه، وفي بعض تلك الطرق أنه قال ذلك بحجة الوداع بعرفة، وفي أخرى أنه قاله بالمدينة في مرضه وقد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أخرى أنه قال ذلك بغدير خم، وفي أخرى أنه قال (ذلك) لما قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف ـ كما مر ـ ولا تنافي إذ لا مانع من أنه كرر عليهم ذلك في تلك المواطن، وغيرها اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة».

وقال السيد الحضرمي في (المشرع الروي: ص ١٢): «ولحديث التمسك بذلك طرق كثيرة صحيحة وردت عن نيف وعشرين صحابياً في مواطن متعددة إعظاماً لقدرهما».

وفي (القول الفصل: ١/ ٤٩ ط جاوا، للسيد الحداد الحضرمي): «وقد روي (أي حديث الثقلين) عن بضعة وعشرين صحابياً، وورد من طرق صحيحة مقبولة، وهو من الأحاديث المتواترة، أجمع الحفّاظ على القول بصحته، وإليهم المرجع في ذلك»[1].

وأخرج له السيد هاشم البحراني في (غاية المرام: ص ٢١١): تسعة وثلاثين طريقاً من طرق أهل السنة، وفي ص ٢١٧: اثنين وثمانين طريقاً من طرق الشيعة عن أهل البيت[2].

وذكر السيد التستري في (إحقاق الحق: ٩/ ٣٦٩) من الصحابة الذين رووه وروي عن طريقهم:

١ ـ علي بن أبي طالب.

٢ ـ فاطمة الزهراء.

---

(١) عن: إحقاق الحق: ٩/ ٣٦٩.

(٢) أنظر: لماذا اخترت مذهب الشيعة: ١٥٣ ط ٣.

٣ ـ الحسن بن علي.
٤ ـ عبدالله بن عباس.
٥ ـ سلمان الفارسي.
٦ ـ أبا ذر الغفاري.
٧ ـ حذيفة بن اليمان.
٨ ـ جابر بن عبدالله الأنصاري.
٩ ـ زيد بن ثابت.
١٠ ـ أبا سعيد الخدري.
١١ ـ زيد بن أرقم.
١٢ ـ حذيفة بن أسيد الغفاري.
١٣ ـ أنس بن مالك.
١٤ ـ أبا رافع مولى رسول الله (ص).
١٥ ـ جبير بن مطعم.
١٦ ـ عبدالله بن حنطب.
١٧ ـ ضمرة الأسلمي.
١٨ ـ أم هاني بنت أبي طالب.
١٩ ـ أم سلمة زوج رسول الله (ص).

من مصادره :

وذكر مدوناً في العديد من المؤلفات السنية، ومنها ما ذكر في (إحقاق الحق وملحقاته: ٩/٣٠٩ وما بعدها و: ١٨/٢٦١ وما بعدها) وهي:

١ ـ الإتحاف بحب الأشراف، للشبراوي ط مصر ص ٦.
٢ ـ إحياء الميت، للسيوطي ط بهامش الإتحاف ص ١١١.
٣ ـ أرجح المطالب، للأمرتسري ط لاهور ص ٣٣٥.
٤ ـ أرجوزة الآبي (خ) ص ٣٠٧.

٥ - إزالة الخفاء، لشاه ولي الله ط كراتشي ٢/ ٤٤٥.
٦ - أسد الغابة، لعز الدين بن الأثير ط مصر ٢/ ١٢.
٧ - إسعاف الراغبين، للصبان ط بهامش نور الأبصار ص ١٢٢.
٨ - أضواء على السنة المحمدية، لأبي رية ط القاهرة ص ٣٤٨.
٩ - الاعتقاد، للبيهقي ط القاهرة ص ١٦٤.
١٠ - الإكليل، للسيوطي ط مصر ص ١٩٠.
١١ - الأنوار المحمدية، للنبهاني ط الأدبية - بيروت ص ٤٣٥.
١٢ - البيان والتعريف، لابن حمزة الدمشقي ط حلب ١/ ١٦٤.
١٣ - البداية والنهاية، لابن كثير ط حيدرآباد الدكن ٧/ ٣٤٨.
١٤ - بلوغ الأماني، للساعاتي ط بذيل الفتح الرباني ١/ ١٨٦.
١٥ - التاج الجامع للأصول، لمنصور بن علي ط القاهرة ٣/ ٣٠٨.
١٦ - تاريخ آل محمد، لبهجت أفندي ط آفتاب ص ٤٥.
١٧ - تاريخ بغداد، للخطيب، ط القاهرة ٨/ ٤٤٢.
١٨ - التبيان، للأزدي (خ).
١٩ - تجهيز الجيش، لأمان الله الدهلوي (خ) ص ١٤١ و٣٠٤.
٢٠ - تفسير ابن كثير ط بهامش فتح البيان ٩/ ١١٤.
٢١ - تفسير الخازن ط القاهرة ١/ ٤ و ٦/ ١٠٢.
٢٢ - تلخيص المستدرك، للذهبي ط حيدرآباد الدكن ٣/ ١٠٩ و ١٤٨.
٢٣ - تيسير الوصول، لابن الديبع ط نول كشور ١/ ١٦ و ٢/ ١٦١.
٢٤ - جامع الأصول، لمجد الدين بن الأثير ط مصر ١/ ١٨٧.
٢٥ - الجامع الصغير، للسيوطي ط مصر ص ١١٢.
٢٦ - الجمع بين الصحاح، لرزين العبدري (خ).
٢٧ - الجمع بين الصحيحين، للحميدي (خ).
٢٨ - جنى الجنتين، للمجي ط مصر ص٣١.
٢٩ - جواهر البحار في فضائل النبي المختار، للنبهاني ط القاهرة ١/ ٣٦١.

٣٠ ـ جواهر العقدين، للسمهودي.
٣١ ـ حسن الأسوة، لحسن خان ط الأستانة ص ٢٩٣.
٣٢ ـ الخصائص الكبرى، للسيوطي ط حيدرآباد الدكن ٢/ ٢٦٦.
٣٣ ـ الدر المنثور، للسيوطي ط مصر ٢/ ٦٠.
٣٤ ـ ذخائر العقبى، للحجة الطبري ط مصر ص ١٥.
٣٥ ـ ذخائر المواريث، لعبد الغني النابلسي ط القاهرة ١/ ٢١٥.
٣٦ ـ راموز الأحاديث، ط الأستانة ص ١٤٤.
٣٧ ـ الرسالة القوامية في مناقب الصحابة، للسمعاني (خ).
٣٨ ـ رشفة الصادي، لأبي بكر الحضرمي ط مصر ص ٧٠.
٣٩ ـ رفع اللبس والشبهات، لابن سودة الإدريسي ط مصر ص ٥٢.
٤٠ ـ الروض الأزهر، للقلندر، ص ٣٥٨.
٤١ ـ رياض الجنة، للفاسي ط فاس ١/ ٢.
٤٢ ـ سنن الدارمي ط دمشق ٢/ ٤٣١.
٤٣ ـ سنن البيهقي ط حيدرآباد الدكن ١٠/ ١١٣.
٤٤ ـ سنن الهدى، للقدوسي (خ) ص ٥٦٥.
٤٥ ـ السيرة النبوية، لزيني دحلان ط بهامش السيرة الحلبية ٣/ ٣٣٠.
٤٦ ـ السيف اليماني، للتونسي ط دمشق ص ١٠.
٤٧ ـ الشذرات الذهبية، لابن طولون ط بيروت ص ٦٦.
٤٨ ـ شرح ديوان أمير المؤمنين، للمبيدي (خ) ص ١٨٨.
٤٩ ـ شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد ط القاهرة ٢/ ١٣٠.
٥٠ ـ شرف النبي، للكازروني (خ) ص ٢٨٨.
٥١ ـ الشرف المؤبد، النبهاني ط مصر ص ١٧.
٥٢ ـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض ط الأستانة ٢/ ٤٠.
٥٣ ـ الصواعق المحرقة، لابن حجر الهيثمي ط مصر ص ٢٢٦.
٥٤ ـ صحيح الترمذي ط مصر ١٣/ ٢٠٠.
٥٥ ـ صحيح مسلم ط مصر ٧/ ١٢٢.

٥٦ ـ الطبقات الكبرى، لابن سعد ط مصر ٢/ ١٩٤.
٥٧ ـ العدل الشاهد، لمدوخ ط القاهرة ص ١٤٣.
٥٨ ـ علم الكتاب، لخواجه درد ط دهلي ص ٢٥٤ و ٢٦٤.
٥٩ ـ العقد الفريد، لابن عبد ربه ط الشرقية بالقاهرة ٢/ ١١١.
٦٠ ـ الفائق، للزمخشري ط القاهرة ١/ ١٥١.
٦١ ـ الفتح الكبير، للنبهاني ط مصر ١/ ٢٥٢.
٦٢ ـ فرائد السمطين، للحمويني (خ).
٦٣ ـ فصل الخطاب، لپارسا النجاري (خ).
٦٤ ـ القول الفصل، للحداد الحضرمي ط جاوا ص ٤٦٢.
٦٥ ـ كنز العمال، للمتقي الهندي ط حيدرآباد الدكن ١/ ٣٤٢.
٦٦ ـ لواقح الأنوار القدسية، للشعراني ١/ ٢٧٢.
٦٧ ـ مجمع بحار الأنوار، للصديقي الحنفي ط لكهنو ٣/ ٣٠١.
٦٨ ـ مجمع الزوائد، لنور الدين الهيثمي ط مصر ٩/ ١٦٣.
٦٩ ـ مستدرك الحاكم ط حيدرآباد الدكن ٣/ ١٤٨.
٧٠ ـ مشارق الأنوار، للحمزاوي ط مصر ص ٩.
٧١ ـ مشارق الأنوار، للصغاني ط الأستانة.
٧٢ ـ مشكاة المصابيح، للخطيب التبريزي ط دهلي ص ٥٦٨.
٧٣ ـ مصابيح السنة، للبغوي ط مصر ص ٢٠٥.
٧٤ ـ معالم التنزيل، للبغوي ط القاهرة ٥/ ١٠١.
٧٥ ـ المعجم الصغير، للطبراني ط دهلي ٧٣ ط المدينة ١/ ١٣١.
٧٦ ـ المعجم الكبير، للطبراني، مصورة جامعة طهران ص ١٣٧.
٧٧ ـ المعتصر من المختصر، لأبي المحاسن ط حيدرآباد الدكن ٢/ ٣٣٠.
٧٨ ـ مفتاح النجا، للبدخشي (خ).
٧٩ ـ المقتبس في أحوال الأندلس، لأبي حيان، ط باريس ص ١٦٧.
٨٠ ـ مقتل الحسين، للخوارزمي ط النجف ص ١١٤.
٨١ ـ مقدمة ابن عطية، ط القاهرة ص ٢٥٧.

٨٢ ـ المناقب، لأحمد بن حنبل (خ).
٨٣ ـ مناقب أمير المؤمنين، لابن المغازلي (خ).
٨٤ ـ المناقب المرتضوية، للكشفي الحنفي ط بمبيء ص ٩٩.
٨٥ ـ منتخب تاريخ ابن عساكر، لعبد القادر الدمشقي ط دمشق ٥/ ٤٣٦.
٨٦ ـ منتخب كنز العمال، للمتقي الهندي ط بهامش المسند ٥/ ٩٥.
٨٧ ـ المنتقى في سيرة المصطفى، لابن مسعود ص ١٩٨.
٨٨ ـ المواهب اللدنية، للقسطلاني ط مع شرحه ٧/ ٦.
٨٩ ـ النهاية، لابن الأثير ط مصر ١/ ١٥٥.
٩٠ ـ نظم درر السمطين، للزرندي ط النجف ص ٢٣١.
٩١ ـ النهاية، لابن الأثير ط مصر ١/ ١٥٥.
٩٢ ـ ينابيع المودة، للقندوزي ط إسلامبول ص ٣١.
٩٣ ـ الإدراك لتخريج أحاديث الإشراك، لمحمد صديق حسن خان ط لانبور.
٩٤ ـ الإشراف على فضل الأشراف، للسمهودي.
٩٥ ـ إعراب الحديث النبوي، لأبي البقاء العكبري ط دمشق.
٩٦ ـ أهل البيت، توفيق أبو علم ط القاهرة.
٩٧ ـ بهجة النفوس، الأزدي المالكي ط بيروت.
٩٨ ـ التبيان في شرح الديوان، العكبري ط مصر.
٩٩ ـ التذكار في أفضل الأذكار، القرطبي المفسر ط مصر.
١٠٠ ـ الجامع الأزهر، المناوي ط في جامع الأحاديث.
١٠١ ـ الجامع الكبير، السيوطي (خ).
١٠٢ ـ جمع الفوائد، محمد بن محمد بن سليمان.
١٠٣ ـ حياة الصحابة، محمد يوسف إلياس الحنفي ط حيدرآباد الدكن.
١٠٤ ـ دراسات اللبيب، محمد معين بن محمد أمين ط كراتشي.
١٠٥ ـ الدرر واللآل في بدائع الأمثال، محمد علي الأنسي ط بيروت.
١٠٦ ـ الدرة اليتيمة في فضائل السيدة العظيمة، عبدالله ميرغني (خ).
١٠٧ ـ دستور الكاتب، محمد بن هند وشاه النخجواني.

١٠٨ ـ دليل الفاتحين لطرق رياض السالكين، محمد بن علان الصديقي.
١٠٩ ـ زوائد الجامع الصغير، السيوطي.
١١٠ ـ السيف الماسح، دلدار علي النقوي ط لكهنو.
١١١ ـ غالية المواعظ، أبو البركات نعمان الآلوسي.
١١٢ ـ فضل آل البيت، المقريزي ط مصر.
١١٣ ـ الفقه الأكبر، حسن الزمان ط حيدرآباد الدكن.
١١٤ ـ فيض القدير لترتيب وشرح الجامع الصغير، زين الدين عبد الرؤوف ط القاهرة.
١١٥ ـ المدخل، محمد العبدي القيرواني ط القاهرة.
١١٦ ـ مرآة المؤمنين، ولي الله اللكهنوي.
١١٧ ـ مرقاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح، الملا القاري ط ملتان.
١١٨ ـ المعرفة والتاريخ، أبو يوسف البصري ط بغداد.
١١٩ ـ مودة القربى، علي الهمداني ط لاهور.
١٢٠ ـ وسيلة المآل، باكثير الحضرمي ط دمشق.
١٢١ ـ وسيلة النجاة، محمد مبين الهندي ط لكهنو.

* ويضاف إليها:

١٢٢ ـ إنسان العيون، الحلبي الشافعي.
١٢٣ ـ تذكرة الخواص، ابن الجوزي.
١٢٤ ـ تفسير الثعلبي.
١٢٥ ـ تفسير الرازي.
١٢٦ ـ تفسير النيسابوري.
١٢٧ ـ حلية الأولياء، الأصفهاني.
١٢٨ ـ خصائص النسائي.
١٢٩ ـ سنن ابن ماجة.
١٣٠ ـ الفصول المهمة، ابن الصباغ المالكي.

١٣١ ـ كفاية الطالب، الكنجي.

١٣٢ ـ مسند أحمد بن حنبل.

١٣٣ ـ نور الأبصار الشبلنجي.

وإذا أضفنا إلى هذا العدد المذكور من المؤلفات السنية المؤلفات الشيعية التي ذكرت الحديث الشريف، سواء كانت في الحديث أو التفسير أو التاريخ أو العقيدة وبخاصة الإمامة أو غيرها، ازداد إلى أكثر من الضعف.

وأفرد هذا الحديث الشريف بمؤلفات خاصة به، منها:

١ ـ حديث الثقلين، إصدار دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة.

٢ ـ الثقلان: الكتاب والعترة، محمد الحسين المظفر، ط النجف.

٣ ـ حديث الثقلين وفقهه، علي السالوس، نشر دار إصلاح بأبي ظبي.

٤ ـ عبقات الأنوار في مناقب الأئمة الأطهار ـ الجزء الثاني عشر، مير حامد حسين الهندي ط ثانية بإيران سنة ١٣٨١ هـ في ستة مجلدات، رواه المؤلف في كتابه هذا: «عن جماعة تقرب من المائتين من أكابر علماء المذاهب من المائة الثانية إلى المائة الثالثة عشرة، وعن الصحابة والصحابيات أكثر من ثلاثين رجلاً وامرأة، كلهم رووا هذا الحديث الشريف عن النبي (ص)»[١].

٥ ـ القرآن والعترة، محمد علي الشاه آبادي.

من نصوصه:

١ ـ ما رواه الحاكم النيسابوري في (المستدرك على الصحيحين: ٣/ ١٠٩) بإسناده عن زيد بن أرقم (رض) قال: «لما رجع رسول الله (ص) من حجة الوداع ونزل غدير خم، أمر بدوحات فقممن، فقال: كأني قد دعيت فأجبت، إني قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله تعالى وعترتي، فانظروا

---

(١) لماذا اخترت مذهب الشيعة: ١٥٣ ـ ١٥٤ ط ٣.

كيف تخلفوني فيهما فإنهما لن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض.

ثم قال: إن الله ـ عز وجل ـ مولاي، وأنا مولى كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي (رض)، فقال (ص): من كنت مولاه فهذا وليه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه.

وذكر الحديث بطوله، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بطوله».

٢ ـ ما رواه الحضرمي في (المشرع الروي: ص ١٢): «إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا إن اتبعتموهما، وهما: كتاب الله، وأهل بيتي عترتي، إني سألت ربي ذلك لهما، فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم».

٣ ـ ما رواه الترمذي في (صحيحه: ٢/٢٠٨) عن زيد بن أرقم قال: «قال رسول الله (ص): إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله، حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

«قال الترمذي ـ بعد إيراده الحديث ـ: هذا حديث حسن»[1].

٤ ـ ما رواه في (إحقاق الحق: ٩/ ٣٤٢) عن الحمويني في (فرائد السمطين) بإسناده عن زيد بن ثابت قال: «قال رسول الله (ص): إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله عز وجل، وعترتي أهل بيتي، ألا وهما الخليفتان من بعدي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض».

٥ ـ وأخيراً: من المفيد أن أنقل هنا ما ذكره الشيخ محمد ناصر الدين الألباني شيخ شيوخ محدثي أهل السنة المعاصرين، في كتابه (سلسلة الأحاديث الصحيحة: ٤/٣٢٨ ـ ٣٥٥) تحت عنوان (حديث العترة وبعض طرقه):

---

(١) لماذا اخترت مذهب الشيعة: ١٤٨ ـ ١٤٩.

«١٧٦١ ـ (يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي).

أخرجه الترمذي (٢/٣٠٨) والطبراني (٢٦٨٠) عن زيد بن الحسن الأنماطي عن جعفر عن أبيه عن جابر بن عبدالله قال: «رأيت رسول الله (ص) في حجته يوم عرفة، وهو على ناقته القصواء يخطب، فسمعته يقول: . . .» فذكره، وقال: «حديث حسن غريب من هذا الوجه، وزيد بن الحسن قد روى عنه سعيد بن سليمان وغير واحد من أهل العلم».

قلت: قال أبو حاتم: منكر الحديث، وذكر ابن حبان في الثقات. وقال الحافظ: ضعيف.

قلت: لكن الحديث صحيح، فإن له شاهداً من حديث زيد بن أرقم، قال: «قام رسول الله (ص) يوماً فينا خطيباً بماءٍ يدعى (خماً) بين مكة والمدينة، فحمد الله، وأثنى عليه، ووعظ وذكر، ثم قال: «أما بعد، ألا أيها الناس فإنما أنا بشر، يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين، أولهما كتاب الله، فيه الهدى والنور،[من استمسك به وأخذ به كان على الهدى، ومن أخطأه ضل]، فخذوا بكتاب الله، واستمسكوا به ـ فحث على كتاب الله ورغّب فيه، ثم قال: ـ وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي».

أخرجه مسلم (٧/ ١٢٢ ـ ١٢٣) والطحاوي في (مشكل الآثار: ٤/٣٦٨) وأحمد (٤/ ٣٦٦ ـ ٣٦٧) وابن أبي عاصم في (السنة: ١٥٥٠ ـ ١٥٥١) والطبراني (٥٠٢٦) من طريق يزيد بن حيان التميمي عنه.

ثم أخرج أحمد (٤/ ٣٧١) والطبراني (٥٠٤٠) والطحاوي من طريق علي بن ربيعة قال: «لقيت زيد بن أرقم وهو داخل على المختار أو خارج من عنده، فقلت له: أسمعت رسول الله (ص) يقول: إني تارك فيكم الثقلين [كتاب الله وعترتي]؟ قال: نعم».

وإسناده صحيح، رجاله رجال الصحيح.

وله طرق أخرى عند الطبراني (٤٩٦٩ ـ ٤٩٧١ و ٤٩٨١ ـ ٤٩٨٢ و ٥٠٤٠) وبعضها عند الحاكم (٣/ ١٠٩ و ١٤٨ و ٥٣٣) وصحح هو والذهبي بعضها.

وشاهد آخر من حديث عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «[إني أوشك أن أدعى فأجيب، وإني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعدي، الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض]».

أخرجه أحمد (٣/ ١٤ و ١٧ و ٢٦ و ٥٩) وابن أبي عاصم (١٥٥٣ و ١٥٥٠) والطبراني (٢٦٧٨ ـ ٢٦٧٩) والديلمي (٢/ ١/ ٤٥).

وهو إسناد حسن في الشواهد.

وله شواهد أخرى من حديث أبي هريرة عند الدارقطني (ص ٥٢٩) والحاكم (١/ ٩٣) والخطيب في (الفقيه والمتفقه (٥٦/ ١).

وابن عباس عند الحاكم وصححه، ووافقه الذهبي.

وعمرو بن عوف عند ابن عبد البر في(جامع بيان العلم: ٢/ ٢٤، ١١٠)، وهي وإن كانت مفرداتها لا تخلو من ضعف، فبعضها يقوّي بعضاً، وخيرها حديث ابن عباس.

ثم وجدت له شاهداً قوياً من حديث علي مرفوعاً به.

أخرجه الطحاوي في (مشكل الآثار: ٢/ ٣٠٧) من طريق أبي عامر العقدي: ثنا يزيد بن كثير عن محمد بن عمر بن علي عن أبيه عن علي مرفوعاً بلفظ:

«... كتاب الله بأيديكم، وأهل بيتي».

ورجاله ثقات غير يزيد بن كثير فلم أعرفه، وغالب الظن أنه محرف على الطابع أو الناسخ، والله أعلم.

ثم خطر في البال أنه لعله انقلب على أحدهم، وأن الصواب كثير بن زيد، ثم تأكدت من ذلك بعد أن رجعت إلى كتب الرجال، فوجدتهم ذكروه في شيوخ عامر العقدي، وفي الرواة عن محمد بن عمر بن علي، فالحمد لله على توفيقه.

ثم ازددت تأكداً حين رأيته على الصواب عند ابن أبي عاصم (١٥٥٨).

وشاهد آخر يرويه شريك عن الركين بن الربيع عن القاسم بن حسان عن زيد بن ثابت مرفوعاً به.

أخرجه أحمد (٥/ ١٨١ ـ ١٨٩) وابن أبي عاصم (١٥٤٨ ـ ١٥٤٩) والطبراني في (الكبير: ٤٩٢١ ـ ٤٩٢٣).

وهذا إسناد حسن في الشواهد والمتابعات، وقال الهيثمي في (المجمع: ١/ ١٧٠):

«ما رواه الطبراني في (الكبير) ورجاله ثقات».

وقال في موضع آخر (٩/ ١٦٣):

«رواه أحمد، وإسناده جيد».

من مفاده:

ويفاد من هذه النصوص المعروضة وأمثالها ما يلي:

١ ـ إقتران العترة الطاهرة بالقرآن الكريم بمعنى فهمهم له وعلمهم به.

٢ ـ إن التمسك بالكتاب والعترة معاً يعصم من الضلالة، بمعنى أن الالتزام بهدي القرآن وبهدي السنة المأخوذة عن طريق أهل البيت تعطي الإنسان المناعة من أن يقع في الضلالة.

٣ ـ حرمة التقدم عليهم، وحرمة الابتعاد عنهم، لأن ذلك يوقع في التهلكة والهلاك.

وفحوى هذا: حصر الإمامة فيهم وقصرها عليهم.

٤ ـ عدم افتراق العترة عن الكتاب بمعنى ارتباطهم به علماً وعملاً، واستمرار سنتهم ـ لأنها سنة النبي ـ عديلة القرآن إلى يوم القيامة.

يقول ابن حجر: «الحاصل أن الحث وقع على التمسك بالكتاب وبالسنة وبالعلماء بهما من أهل البيت.

ويستفاد من مجموع ذلك بقاء الأمور الثلاثة إلى قيام الساعة»[1].

ويقول أيضاً في (ص ١٤٩) من صواعقه: «وفي أحاديث الحث على التمسك بأهل البيت إشارة إلى عدم انقطاع متأهل منهم للتمسك به إلى يوم القيامة كما أن الكتاب العزيز كذلك، ولهذا كانوا أماناً لأهل الأرض ـ كما يأتي ـ ويشهد لذلك الخبر السابق: في كل خلف من أمتي عدول من أهل بيتي . . . إلى آخره».

والخبر ـ كما يذكره في (ص ١٤٨) ويكرره في: (ص ٢٣٤) ـ هو: «في كل خلف من أمتي عدول من أهل بيتي ينفون عن هذا الدين تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، ألا وإن أئمتكم وفدكم إلى الله عز وجل فانظروا من توفدون».

٥ ـ أعلمية أهل البيت (ع).

وليس هناك ما هو أحوط للدين وأعذر في الموقف يوم الحساب من اتباع الأعلم.

﴿أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمّن لا يهدّي إلاّ أن يهدى﴾.

وبعد:

فهذا هو حديث الثقلين سنداً وفقهاً، أو مصدراً ودلالة، من أخذ به أخذ بالحيطة لدينه، وأعذر لله في مسؤوليته وأبرأ أمام الحق ذمته **﴿ذلك هدى الله يهدي**

---

(١) أنظر: دلائل الصدق: ٢/٣٠٦.

به من يشاء﴾، ﴿والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾.

توعيـــة:

وأخيـراً، فمن حـق القـارىء أن ألفت نظـره إلى أن هناك حمـلات تهريجيـة مسعـورة ومأجـورة، مهمتهـا التضبيب على كـل ما يرتبط بتقديـر أهـل البيت وبيان منزلتهم التي أنزلهم الله تعالى فيها.

وهي لا تعدو أن تكون صـدى محمومـاً للحملات الإعلاميـة التي كان يشنها آل أميـة ضد علي وأتباعه، كما أن دوافعها هي الأخرى لا تعدو أن تكـون سياسيـة كما كان الأساس الأموي.

ومما له علاقـة بموضوعنـا هذا: كتيب بعنـوان (حديث الثقليـن وفقهه) من تأليف الدكتور علي بن أحمد السالوس، أخرجـه ـ كما نص في مقدمتـه ـ رداً على كتـاب (حـديـث الثقليـن) الـذي أصـدرتـه دار التقريـب بيـن المـذاهـب الإسـلامية بالقاهرة.

وكنت أود أن أكتفي بهذا التنويه، ومن ثم أمر به مرّ الكرام تاركاً للقارىء أن يقرأه ويحكم عليه، لولا أني رأيت المؤلف وضع نفسه موضع المحامي الذي يهاجم ويدافع ليجر النار إلى قرصه، ولم يضع نفسه موضع القاضي الذي يعدل فيحكم، فأردت أن ألفت نظر القارىء الكريم لهذا، وأنبّه الأخ المؤلف على بعض المفارقات التي جاءت في الكتيب نتيجة ابتعاد المؤلف عن الموضوعية، وعدم تجرده من التعصب، وهي:

١ ـ إن المؤلف الكريم رجع في دراسته لحديث الثقلين إلى بعض كتب الحديث السنية وأهمل ما سواها من كتب الحديث السنية الأخرى وكتب الحديث الشيعية.

وأصول البحث العلمي ـ وهو أستاذ جامعي يفهم هذا ـ تفرض على الباحث في هكذا مسألة ـ ترتبط بأساس من أسس العقيدة ـ الرجوع إلى مختلف المصادر

المعتمدة عند الفريقين ودراستها دراسة مقارنة.

٢ ـ كان هذا منه ليختار من روايات الحديث ما يحقق هدفه الذي رسمه لنفسه قبل البحث، وهو أن ثبوت الحديث وصحته تنهي إلى بطلان اعتقاده ـ كما يرى وكما صرح به، وستبين هذا مما يأتي ـ فلا بد من الإطاحة به بكل ثمن حتى ولو كان على حساب طمس الحقيقة ومجانبة الحق.

ومنهج البحث العلمي ـ كما أشرت ـ يلزم الباحث إذا أراد أن ينصف نفسه فيكون موضوعياً في دراسته وعادلاً في حكمه أن يرجع إلى كل روايات الحديث بطرقها ومتونها المختلفة والمتعددة.

٣ ـ حاول أن يلغي ما صححه الحاكم في مستدركه وما حسّنه الترمذي في صحيحه مما اختاره من رواياته في كتيبه، بما لا ينهض دليلاً كافياً للإلغاء.

٤ ـ إذا كان الجرح في جانبه تقبله، وإذا كان ضده رفضه، وهو يعلم ـ لأنه أستاذ جامعي ـ أن أمانة البحث تفرض علينا أن نوازن ثم نحكم.

ولعل من المفيد ـ بعد إبدائي أهم الملاحظات على منهجه في البحث ـ أن أنقل شيئاً من مادة بحثه ليرى القارىء الكريم مفارقات المادة وتطبيق منهجه عليها.

قال في (ص ٣٦ وما بعدها): «وفي ختام القول عن فقه الحديث أذكر هنا ما ذهب إليه بعض المسلمين من أن الحديث يدل على إمامة أفراد معينين من أهل البيت تجب طاعتهم والأخذ عنهم، وأن أوّل هؤلاء علي بن أبي طالب (رض) وأنه هو وصي رسول الله.

وهذا القول جد خطير، فإنه يؤدي إلى اتهام الصحابة الكرام خير أمة أخرجت للناس بأنهم خالفوا وصية رسول الله (ص)، وإلى عدم شرعية خلافة الخلفاء الراشدين الثلاثة (رض)، وإلى هدم أركان رئيسة في الإسلام.

غير أننا هنا لا نحب أن نخوض في هذا الموضوع، فالبحث لا يتسع لمثله، وإنما نقول في فقه هذا الحديث: بأن ما ذهب إليه هؤلاء القوم مردود مرفوض،

لأن الحديث ليس بصحيح ولا صريح، ومعارض بالصحيح الصريح.

ومن الأحاديث الصريحة الصحيحة ما يأتي:

أولاً: روى الشيخان بسندهما عن عبدالله بن عمر (رض) قال: (قيل لعمر: ألا تستخلف؟ قال: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله (ص).

فأثنوا عليه، فقال: راغب راهب، وددت أني نجوت منها كفافاً لا لي ولا عليّ، لا أتحملها حياً وميتاً).

وفي رواية أخرى لمسلم بسند آخر عن عبدالله بن عمر (رض) قال: (دخلت على حفصة فقالت: أعلمت أن أباك غير مستخلف؟ قال: قلت: ما كان ليفعل، قالت: إنه فاعل، قال: فحلفت أن أكلمه في ذلك، فسكتُّ حتى غدوت ولم أكلمه، قال: فكنت كأنما أحمل بيميني جبلاً، حتى رجعت فدخلت عليه، فسألني عن حال الناس، وأنا أخبره، قال: ثم قلت: إني سمعت الناس يقولون مقالة فآليت أن أقولها لك، زعموا أنك غير مستخلف، وأنه لو كان لك راعي إبل أو راعي غنم، ثم جاءك وتركها، رأيت أن قد ضيّع، فرعاية الناس أشد، قال: فوافقه قولي فوضع رأسه ساعة ثم رفعه إلي، فقال: إن الله عز وجل يحفظ دينه، وإني لئن لا أستخلف فإن رسول الله (ص) لم يستخلف، وإن أستخلف فإن أبا بكر قد استخلف، قال: فوالله ما هو إلاّ أن ذكر رسول الله (ص) وأبا بكر، فعلمت أنه لم يكن ليعدل رسول الله أحداً، وأنه غير مستخلف)» انتهى.

١ ـ أرأيت لماذا يرفض المؤلف الكريم حديث الثقلين؟! لأنه يثبت إمامة العترة، علي وبنيه، ويلزم هذا ـ عنده ـ ما يلزمه.

يقول، هذا، مع علمه بأن موضوعية الباحث تفرض عليه أن يكون مع الدليل حتى لو أدى إلى كشف خطأ لديه أو مخالفة شرعية من قبله.

٢ ـ ومن الطريف أو المستطرف أن الأخ الدكتور السالوس لم يرض من

الشيعة قولهم بدلالة حديث الثقلين (المتواتر) على إمامة علي وبنيه لأن في هذا اتهاماً للصحابة، ويرضى لنفسه أن ينقل رواية (خبر واحد أو بالأحرى أثر لا خبر) توجه الاتهام إلى رسول الله (ص) في عدم استخلافه، وذلك باستخدام عبدالله بن عمر للدليل العقلي الذي يفرض على الراعي أن لا يترك رعيته بعده بلا راع بضربه المثل براعيي الإبل والغنم.

وكأن أخانا في الله لا يعلم بأن مثل هذه الرواية تسجل على رسول الله ـ على رأي من يذهب إلى أن النبي (ص) لم يستخلف ـ أنه ضيّع أمته بتركه لها من غير راعٍ يخلفه في رعايتها فقصّر في هذه المسؤولية الكبرى.

كما أنه سجل على نفسه باعتماده الرواية أنّ ما ذهب إليه الشيعة من الاستدلال بالدليل العقلي على وجوب نصب الإمام من قبل النبي (ص) حق.

وعلى منهجه في البحث من أن كل حديث يؤدي إلى اتهام الصحابة يجب أن يرفض ويرمى بغير الصحة وغير الصراحة حتى ولو كان متواتر السند وواضح الدلالة.

أقول: على منهجه هذا يجب أن ترفض رواية ابن عمر التي نقلها، ومن باب أولى لأنها تؤدي إلى اتهام رسول الله (ص) بالتقصير في عدم الاستخلاف، والرسول ـ من غير شك ـ أعظم من الصحابة واحترامه واجب ولازم.

٣ ـ ولو أردنا أن نعطف عنان النقد إلى رواية ابن عمر الأولى لقلنا: ينبغي أن ترفض أيضاً لأنها تصرح بمخالفة أبي بكر للسنة الشريفة، وذلك لأنها تنص على أن أبا بكر اجتهد في الاستخلاف، وتنص أيضاً على أن رسول الله (ص) لم يستخلف، وهذا يعني أن اجتهاد أبي بكر (رض) كان في مقابل النص لأن عدم الاستخلاف من رسول الله (ص) فعل من أفعاله وفعله ـ كما هو مقرر ومجمع عليه ـ سنة . . أقول: هذا إلزاماً له بما ألزم به نفسه.

٤ ـ نص ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة: ٣/ ١٧) على أن رواية مسلم عن عائشة في طلب الرسول ليكتب كتاباً باستخلاف أبي بكر، موضوعة في

مقابلة حديث الكتف والدواة(١) .

٥ ـ من المزري منهجياً أنه يغيب عن ذهن الأخ الدكتور السالوس، وهو يبحث في فقه الحديث، أن الحديث الصحيح لا يعارضه الحديث غير الصحيح لأن الصحيح حجة، وغير الصحيح غير حجة، واللاّحجة لا تعارض الحجة كما هو مقرر في علم أصول الفقه.

والمسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى برهنة أو توضيح، فلا أدري كيف يقول ـ وكأنها مسلمة علمية ـ: «لأن الحديث ليس بصحيح ولا صريح ومعارض بالصحيح الصريح»، والكل يعلم أن العلم بأمثال هذه المسألة من أبسط متطلبات البحث الفقهي، ومن أوليات الوسائل العلمية التي ينبغي أن تكون لدى الفقيه الباحث.

٦ ـ ثم لا أدري كيف يحاول الأخ السالوس أن يعارض حديث الثقلين المتواتر بأربع روايات آحاد مدخولة الدلالة، وهو يعلم أن الخبر الظني لا يعارض به الخبر القطعي، هذا إذا تنزلنا وقلنا عنها إنها أخبار، أما إذا كنا معها في واقعها فهي آثار، والأثر ليس بحديث فيعتبر على هذا خارجاً عن حريم المعارضة لأنه لا قدرة له عليها.

٧ ـ وأيضاً لا أدري كيف يحاول الأخ السالوس أن يعارض بأحاديث عدم الاستخلاف وهي آحاد حديث الغدير المتواتر.

والقاعدة العلمية المقررة أصولياً أن تطرح أمثال هذه الروايات الآحاد ويلغي اعتبارها لمنافاتها للسنة القطعية المدلول عليها بالتواتر.

٨ ـ ومن المفيد أن أنقل هنا قصة ما وقع للشيخ محمد ناصر الدين الألباني مع الدكتور السالوس، وإن لم يصرح الشيخ الألباني باسمه ـ كما سنرى ـ لأني لم أعلم آخر ألف رسالة في تضعيف حديث الثقلين غيره، ولأن ما ذكره الشيخ من أوصاف تنطبق عليه.

صحح الشيخ الألباني حديث الثقلين (الكتاب والعترة) وفق أصول وقواعد

---

(١) وانظر: الغدير: ٥/ ٣٤٠.

تقويم وتقييم الأسانيد ـ كما تقدم بيان هذا ـ ، ولكن هذا التوثيق لم يرق للدكتور السالوس، لأن مثل هذا التوثيق يقف أمامه في تحقيق هدفه الذي أوضحته فيما سبق، فراح يحاول أن يخطىء الشيخ الألباني، ونوّه بهذا في كتابه (حديث الثقلين وفقهه)، مما دعا الشيخ الألباني أن يرد عليه بما جاء في كتابه (سلسلة الأحاديث الصحيحة: ٣٥٨/٤ ط ٣ سنة ١٤٠٦ هـ) ونصه: «بعد تخريج هذا الحديث (يعني حديث الثقلين) بزمن بعيد، كُتب عليّ أن أهاجر من دمشق إلى عُمان، ثم أن أسافر منها إلى الإمارات العربية، أوائل سنة (١٤٠٢) هجرية، فلقيت في (قطر) بعض الأساتذة والدكاترة الطيبين، فأهدى إلي أحدهم رسالة له مطبوعة في تضعيف هذا الحديث، فلما قرأتها تبين لي أنه حديث عهد بهذه الصناعة، وذلك من ناحيتين ذكرتهما له:

الأولى: إنه اقتصر في تخريجه على بعض المصادر المطبوعة المتداولة، ولذلك قصّر تقصيراً فاحشاً في تحقيق الكلام عليه، وفاته كثيراً من الطرق والأسانيد التي هي بذاتها صحيحة أو حسنة فضلاً عن الشواهد والمتابعات، كما يبدو لكل ناظر يقابل تخريجه بما خرجته هنا.

الثانية: إنه لم يلتفت إلى أقوال المصححين للحديث من العلماء، ولا إلى قاعدتهم التي ذكروها في (مصطلح الحديث): أن الحديث الضعيف يتقوّى بكثرة الطرق، فوقع في هذا الخطأ الفادح من تضعيف الحديث الصحيح.

وكان قد نمي إليّ، قبل الالتقاء به واطلاعي على رسالته، أن أحد الدكاترة في (الكويت) يضعف هذا الحديث، وتأكدت من ذلك حين جاءني خطاب من أحد الأخوة هناك، يستدرك عليّ إيرادي الحديث في صحيح الجامع الصغير» بالأرقام (٢٤٥٣ و ٢٤٥٤ و ٢٧٤٥ و ٧٧٥٤) لأن الدكتور المشار إليه قد ضعفه، وأن هذا استغرب مني تصحيحه، ويرجو الأخ المشار إليه أن أعيد النظر في تحقيق هذا الحديث، وقد فعلت ذلك احتياطاً، فلعله يجد فيه ما يدله على خطأ الدكتور، وخطئه في استرواحه واعتماده عليه، وعدم تنبهه للفرق بين ناشىء في هذا العلم، ومتمكن فيه، وهي غفلة أصابت كثيراً من الناس الذين يتبعون كل من كتب في هذا

المجال، وليست له قدم راسخة فيه، والله المستعان».

وفي القدر الذي ذكرت من النقد كفاية، ولا ضرورة بعده في الوقوف عند مفارقات أخرى في بحثه منهجية ومادية لأن لحديث الثقلين بما يحمل من مقومات وثاقته التي ارتقت به إلى درجة اليقين بصدوره ما يجعلنا أن لا نلقي بالاً لما يقال لولا ما وراء القول من دوافع، هدانا الله وإياه إلى سواء السبيل، والالتزام بموضوعية الباحث التي ترتفع بنا إلى مستوى قدسية الحقيقة لتكون هي الضالة المنشودة.

وختاماً: أرجو من الأخ السالوس أن يقرأ ويتجرد مقدمة كتاب (دلائل الصدق) للشيخ المظفر في القسم الخاص منه في الكلام عن أسانيد الصحاح والاحتجاج بمروياتها.

وكنت أود لو أن الأخ السالوس كان في بحثه المؤمن الذي لا تأخذه في الله لومة لائم، فيطالب بإسقاط أمثال هذه النصوص التي تؤدي إلى اتهام رسول الله (ص) بالتقصير في حق الأمة، وإلى اتهام الخلفاء بمخالفة السنة، ومثلها الأخرى التي تشبه الله تعالى بمخلوقاته والتي تجسمه كما يجسم الوثنيون آلهتهم، والتي تنسب إلى رسول الله (ص) أنه أسقط كذا سورة من القرآن ثم تذكرها عندما ذُكّر بها مما يتنافى وعصمته في التبليغ التي هي موضع إجماع الأمة، هذه الأحاديث وأمثالها التي قد تسرب الشك إلى النقص والزيادة في القرآن الكريم من قبل مبلغه ليصل الذين سربوا هذه الإسرائيليات إلى هدفهم في تشويه أعز ما عندنا بعد القرآن وهو السنة الشريفة.

وأتمنى أن يقرأ ما يردده الشيعة الإمامية في (الزيارة الجامعة) من قولهم: (اللهم إني لو وجدت شفعاء أقرب إليك من محمد وأهل بيته الأخيار الأئمة الأبرار لجعلتهم شفعائي) ليعلم أن تعبدنا بمذهب أهل البيت «لم يكن لتحزب أو تعصب ولا للريب في اجتهاد أئمة تلك المذاهب ولا لعدم عدالتهم وأمانتهم ونزاهتهم وجلالتهم علماً وعملاً.

لكن الأدلة الشرعية أخذت بأعناقنا إلى الأخذ بمذهب الأئمة من أهل بيت النبوة وموضع الرسالة ومختلف الملائكة ومهبط الوحي والتنزيل، فانقطعنا إليهم في فروع الدين وعقائده وأصول الفقه وقواعده ومعارف السنة والكتاب وعلوم الأخلاق والسلوك والآداب نزولاً على حكم الأدلة والبراهين وتعبداً بسنة سيد النبيين والمرسلين (صلى الله عليه وآله أجمعين).

ولو سمحت لنا الأدلة بمخالفة الأئمة من آل محمد أو تمكنا من تحصيل نية القربة لله سبحانه في مقام العمل على مذهب غيرهم، لقصصنا أثر الجمهور وقفونا إثرهم تأكيداً لعقد الولاء وتوثيقاً لعرى الإخاء، لكنها الأدلة القطعية تقطع على المؤمن وجهته وتحول بينه وبين ما يروم» ـ المراجعات: المراجعة ٤ الرقم ١.

٢ ـ حديث السفينة:

من نصوصه:

١ ـ ما رواه الحاكم في (المستدرك: ٣/ ١٥٠) بإسناده عن حنش الكناني، قال: سمعت أبا ذر (رض) يقول ـ وهو آخذ بباب الكعبة ـ: من عرفني فأنا من عرفني، ومن أنكرني فأنا أبو ذر، سمعت النبي (ص) يقول: «ألا إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من قومه، من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق».

٢ ـ ما رواه الطبراني في (المعجم الكبير) بإسناده عن حنش بن المعتمر: قال: رأيت أبا ذر آخذاً بعضادتي باب الكعبة، وهو يقول: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أبو ذر الغفاري، سمعت رسول الله (ص) يقول: «مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح في قوم نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها هلك، ومثل باب حطة في بني إسرائيل»[١].

٣ ـ ما رواه الطبراني في (المعجم الصغير ١٧٠ ط دهلي) بإسناده عن

---

(١) إحقاق الحق: ٩/ ٢٧١.

أبي سعيد الخدري: سمعت رسول الله (ص) يقول: «إنما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق، وإنما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطة في بني إسرائيل، من دخله غفر له»[١].

٤ ـ وفي (الصواعق المحرقة لابن حجر الهيثمي: ص ١٥٠): «وجاء من طرق عديدة يقوي بعضها بعضاً: (إنما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا)، وفي رواية مسلم: (ومن تخلف عنها غرق)، وفي رواية: (هلك)...».

٥ ـ وفي (الصواعق أيضاً: ص ١٨٤): «أخرج الحاكم عن أبي ذر: أن رسول الله (ص) قال: «إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها هلك».

وفي رواية للبزار عن ابن عباس وعن ابن الزبير، وللحاكم عن أبي ذر أيضاً: (مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق).

رواته من الصحابة:

وقد رواه من الصحابة:

علي بن أبي طالب.

عبدالله بن عباس.

أبو ذر الغفاري.

أبو سعيد الخدري.

أنس بن مالك.

عامر بن واثلة.

سلمة بن الأكوع.

---

(١) م. س: ٢٧٨.

عبدالله بن الزبير[1] .

من مصادره :

ومن الكتب السنية التي ذكرته :

١ ـ إحياء الميت، السيوطي.

٢ ـ أرجح المطالب، الأمرتسري.

٣ ـ إسعاف الراغبين، الصبان.

٤ ـ الأشراف، النجار.

٥ ـ البدء والتاريخ، المقدسي.

٦ ـ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي.

٧ ـ تاريخ الخلفاء، السيوطي.

٨ ـ تفسير ابن كثير.

٩ ـ تلخيص المستدرك، الذهبي.

١٠ ـ الجامع الصغير، السيوطي.

١١ ـ جواهر البحار، النبهاني.

١٢ ـ حلية الأولياء، أبو نعيم الأصفهاني.

١٣ ـ الخصائص الكبرى، السيوطي.

١٤ ـ ذخائر العقبى، المحب الطبري.

١٥ ـ راموز الأحاديث، الكمشخانوي.

١٦ ـ الرسالة القوامية، السمحاني.

١٧ ـ رشفة الصادي، أبو بكر الحضرمي.

١٨ ـ الروض الأزهر، القلندر الهندي.

١٩ ـ سنن الهدى، القدوسي.

---

(١) أنظر: إحقاق الحق: ٩/ ٢٧٠ وما بعدها و١٨/ ٣١١ وما بعدها.

٢٠ ـ السيف اليماني المسلول، الكافي التونسي.
٢١ ـ شرح ديوان أمير المؤمنين، المبيدي.
٢٢ ـ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد.
٢٣ ـ الشرف المؤبد، النبهاني.
٢٤ ـ شرف النبي، الكازروني.
٢٥ ـ شفاء الغليل، الخفاجي.
٢٦ ـ الصواعق المحرقة، ابن حجر الهيثمي.
٢٧ ـ العدل الشاهد، عثمان مدوخ.
٢٨ ـ عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري.
٢٩ ـ الفتح الكبير، النبهاني.
٣٠ ـ فرائد السمطين، الحمويني.
٣١ ـ الكنى والأسماء، الدولابي.
٣٢ ـ كنوز الحقائق، المناوي.
٣٣ ـ مجمع بحار الأنوار، الصديقي.
٣٤ ـ مجمع الزوائد، الهيثمي.
٣٥ ـ المحاسن المجتمعة، الصفوري.
٣٦ ـ المستدرك، الحاكم النيسابوري.
٣٧ ـ مشارق الأنوار، الحمزاوي.
٣٨ ـ المعارف، ابن قتيبة.
٣٩ ـ المعجم الصغير، الطبراني.
٤٠ ـ المعجم الكبير، الطبراني.
٤١ ـ مفتاح النجا، البدخشي.
٤٢ ـ مقتل الحسين، الخوارزمي.
٤٣ ـ المناقب، ابن المغازلي.
٤٤ ـ المناقب، عبدالله الشافعي.

٤٥ ـ المناقب المرتضوية، الكشفي الحنفي.
٤٦ ـ منتخب كنز العمال، المتقي الهندي.
٤٧ ـ ميزان الاعتدال، الذهبي.
٤٨ ـ نزهة المجالس، الصفوري.
٤٩ ـ نظم درر السمطين، الزرندي.
٥٠ ـ النهاية، ابن الأثير.
٥١ ـ نور الأبصار، الشبلنجي.
٥٢ ـ ينابيع المودة، القندوزي[١].
٥٣ ـ آل البيت، أحمد يوسف.
٥٤ ـ الإدراك، محمد صديق حسن خان.
٥٥ ـ أساس البلاغة، الزمخشري.
٥٦ ـ الإشراف على فضل الأشراف، السمهودي.
٥٧ ـ أشعة اللمعات، عبد الحق.
٥٨ ـ أهل البيت، توفيق أبو علم.
٥٩ ـ التمثيل والمحاضرة، الثعالبي.
٦٠ ـ ثمار القلوب، الثعالبي.
٦١ ـ الدرة اليتيمة، مير غني.
٦٢ ـ الدرر واللآل، الأنسي.
٦٣ ـ ضوء الشمس، أبو الهدى.
٦٤ ـ قرة العينين، ولي الله.
٦٥ ـ كنز العمال، المتقي الهندي.
٦٦ ـ مرآة المؤمنين، ولي الله اللكهنوئي.
٦٧ ـ مرقاة المفاتيح، القاري.
٦٨ ـ مشكاة المصابيح، الخطيب التبريزي.

---

(١) أنظر: إحقاق الحق: ٩/ ٢٧٠ وما بعدها.

٦٩ ـ مودة القربى، العلوي.
٧٠ ـ وسيلة المآل، باكثير الحضرمي.
٧١ ـ وسيلة النجاة، الهندي[١].

مفـــاده:

قال السيد شهاب الدين المرعشي النجفي في (هامش ص٢٩٣ من ج٩ من إحقاق الحق): «قال العلامة المعاصر السيد محمد بن يوسف الحسني التونسي المالكي الشهير بالكافي من مشايخنا في الرواية في كتابه (السيف اليماني المسلول: ص ١٦٩ ط مطبعة الترقي بالشام):

روى أبو بكر محمد بن مؤمن الشيرازي في كتابه (المستخرج) من التفسير الاثني عشر في إتمام الحديث المتقدم بعده: فقال علي: يا رسول الله من الفرقة الناجية؟، فقال: (المتمسكون بما أنت عليه وأصحابك).

وفي الأحاديث المذكورة آنفاً ما يدل على أن المتبعين لأهل البيت، والمقدِّمين لهم، والمقتدين بهم، هم الفرقة الناجية، وحثُّ الرسول على الاقتداء بهم، والتمسك بما هم عليه، وإيجاب ذلك على جميع الخلق بروايات الكل، يعلمنا علماً ضرورياً أن أهل البيت هم الفرقة الناجية.

فكل من اقتدى بهم، وسلك آثارهم فقد نجا، ومن تخلف عنهم وزاغ عن طريقهم فقد غوى.

ويدل على ذلك الحديث المشهور المتفق على نقله: (مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق)، وهو حديث نقله الفريقان وصححه القبيلان، لا يمكن لطاعن أن يطعن عليه وأمثاله».

وقال السيد المرعشي النجفي في (هامش ص ٢٧١ من المصدر نفسه): «قال العلامة المعاصر السيد أبو بكر بن شهاب الدين العلوي الحسيني الحضرمي

---

(١) أنظر: إحقاق الحق: ١٨/ ٣١١ وما بعدها.

الشافعي في كتابه (رشفة الصادي: ص ٨٠ ط مصر): قال العلماء: وجه تمثيله (ص) لهم بسفينة نوح (ع) أن النجاة من هول الطوفان ثابتة لمن ركب تلك السفينة، وأن من تمسك من الأمة بأهل بيته وأخذ بهديهم، كما حث عليه (ص) في الأحاديث السابقة، نجا من ظلمات المخالفات واعتصم بأقوى سبب إلى رب البريات، ومن تخلف عن ذلك، وأخذ غير مأخذهم، ولم يعرف حقهم، غرق في بحار الطغيان واستوجب الحلول في النيران، إذ من المعلوم ـ مما سبق وما يأتي ـ أن بغضهم منذر بحلولها، موجب لدخولها».

وبعد: فلا إخال أن دلالة هذا الحديث الشريف على لزوم التمسك بأهل البيت (ع) الذي يعني اتباع مذهبهم، تفتقر إلى توضيح لأنها من الوضوح بمكان، وفقنا الله تعالى للتمسك بهديهم واتباع سنتهم.

٣ ـ حديث الأمان:

من نصوصه:

١ ـ ما رواه الحاكم في (المستدرك: ٣/ ١٤٩) بإسناده «عن ابن عباس (رض) قال: قال رسول الله (ص): (النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق وأهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب إبليس)، هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

٢ ـ ما رواه الحاكم في (المستدرك: ٢/ ٤٤٨) بإسناده «عن جابر (رض) قال: قال رسول الله (ص): (وإنه لعلم للساعة، فقال: النجوم أمان لأهل السماء فإذا ذهبت أتاها ما يوعدون، وأنا أمان لأصحابي ما كنت، فإذا ذهبت أتاهم ما يوعدون، وأهل بيتي أمان لأمتي فإذا ذهب أهل بيتي أتاهم ما يوعدون) صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

٣ ـ وفي (دلائل الصدق: ٢/ ٣١٣): «وحكي في (كنز العمال: ٦/ ٢١٧) في فضائل أهل البيت عن ابن أبي شيبة ومسدد والحكيم وأبي يعلى والطبراني وابن

عساكر: أنهم رووا عن سلمة بن الأكوع، أن النبي (ص) قال: (النجوم أمان لأهل السماء، وأهل بيتي أمان لأمتي)».

رواته من الصحابة:

١ ـ علي بن أبي طالب.
٢ ـ عبدالله بن عباس.
٣ ـ جابر بن عبدالله الأنصاري.
٤ ـ أبو سعيد الخدري.
٥ ـ أبو موسى الأشعري.
٦ ـ أنس بن مالك.
٧ ـ المنكدر.
٨ ـ سلمة بن الأكوع.

من مصادره:

ومن مصادره من الكتب السنية ما اشتملت عليه قائمة (إحقاق الحق: ٩/ ٢٩٤ و ١٨/ ٣٢٣)، وهي:

١ ـ إحياء الميت.
٢ ـ أرجح المطالب.
٣ ـ إسعاف الراغبين.
٤ ـ تلخيص المستدرك.
٥ ـ الجامع الصغير.
٦ ـ جواهر البحار.
٧ ـ ذخائر العقبى.
٨ ـ رموز الأحاديث.
٩ ـ رشفة الصادي.

١٠ ـ سنن الهدى.
١١ ـ السيف اليماني المسلول.
١٢ ـ الشرف المؤبد.
١٣ ـ شرف النبي.
١٤ ـ الصواعق المحرقة.
١٥ ـ الفتح الكبير.
١٦ ـ فرائد السمطين.
١٧ ـ فصل الخطاب، خواجه پارسا النجاري (خ).
١٨ ـ مجمع الزوائد.
١٩ ـ مستدرك الحاكم.
٢٠ ـ مشارق الأنوار، الحمزاوي ط مصر.
٢١ ـ مشارق الأنوار، الصغاني ط الأستانة.
٢٢ ـ مفتاح النجا.
٢٣ ـ مقتل الحسين، الخوارزمي.
٢٤ ـ منتخب كنز العمال.
٢٥ ـ ينابيع المودة.
٢٦ ـ مسند أحمد.

جاء في (دلائل الصدق: ٢/ ٣١٢): «واعلم أن الحديث الأول، وهو (النجوم أمان لأهل السماء فإذا ذهبت ذهبوا، وأهل بيتي أمان لأهل الأرض فإذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الأرض) الذي حكاه المصنف (العلامة الحلي في نهج الحق) عن أحمد (في مسنده) وموفق بن أحمد (صدر الأئمة المكي) لم يتعرض الفضل (بن روزبهان) لجوابه غفلة أو تغافلاً، وقد حكاه غير المصنف عن (المسند) كصاحب (ينابيع المودة) وابن حجر في (الصواعق) ـ كما ستعرف ـ وأنا لم أجده في (المسند) بعد التتبع، والظاهر أن أيدي التلاعب لعبت في إسقاطه».

وفي ملحقات (إحقاق الحق: ١٨/ ٣٢٣ وما بعدها):

٢٧ ـ الإشراف على فضل الأشراف.
٢٨ ـ أهل البيت لأبي علم.
٢٩ ـ الدرر واللآل.
٣٠ ـ ضوء الشمس.
٣١ ـ فيض القدير لضيف الله.
٣٢ ـ كنز العمال.
٣٣ ـ مرآة المؤمنين.
٣٤ ـ المطالب العالية.
٣٥ ـ المعجم الكبير.
٣٦ ـ نصائح العباد، محمد نووي.
٣٧ ـ وسيلة المآل.
٣٨ ـ وسيلة النجاة.

مفـــاده:

قال الشيخ المظفر في (دلائل الصدق: ٢/ ٣١٢): «ولا ريب أنه من أول الأمور على إمامة أهل البيت (ع)، إذ لا يكون المكلف أماناً لأهل الأرض إلاّ لكرامته على الله تعالى وامتيازه في الطاعة والمزايا الفاضلة، مع كونه معصوماً، فإن العاصي لا يأمن على نفسه فضلاً عن أن يكون أماناً لغيره، ولاسيما إذا كان عظيماً فإن المعصية من العظيم أعظم، والحجة عليه ألزم فإذا كانوا أفضل الناس ومعصومين، فقد تعينت الإمامة لهم، وهو دليل على بقائهم مادامت الأرض كما هو مذهبنا.

وقد جعل الله تعالى هذه الكرامة العظيمة لنبيه (ص) قبل أهل بيته، فقال سبحانه: **﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾**.

وأشار إلى ذلك ابن حجر في (صواعقه) عند الكلام على الآية السابعة من الآيات الواردة في أهل البيت فقال: «السابعة: قوله تعالى: **﴿وما كان الله ليعذبهم**

وأنت فيهم﴾، أشار (ص) إلى وجود هذا المعنى في أهل بيته وأنهم أمان لأهل الأرض كما كان هو (ص) أماناً لهم، وفي ذلك أحاديث كثيرة».

٤ ـ حديث الاثني عشر :

من نصوصه :

١ ـ ما رواه أحمد بن حنبل في (المسند: ١/ ٣٩٨): عن الشعبي عن مسروق، قال: كنا جلوساً عند عبدالله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمٰن: هل سألتم رسول الله (ص): كم يملك الأمة من خليفة؟ فقال عبدالله بن مسعود: ما سألني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك، ثم قال: نعم، ولقد سألنا رسول الله (ص) فقال: (اثنا عشر كعدة نقباء بني إسرائيل).

٢ ـ ما رواه مسلم في (الصحيح: ٢/ ٧٩): «عن جابر بن سمرة، قال: دخلت مع أبي على النبي (ص) فسمعته يقول: (إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة)، قال: ثم تكلم بكلام خفي عليّ، قال: فقلت لأبي: ما قال؟ قال: قال: (كلهم من قريش)، وقد رواه بتسعة طرق».

٣ ـ ما رواه البخاري في (الصحيح: ٤/ كتاب الأحكام) : «عن جابر بن سمرة: أن النبي (ص) قال: (يكون بعدي اثنا عشر أميراً) فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنه قال: (كلهم من قريش)».

٤ ـ ما رواه المتقي في (كنز العمال: ٦/ ١٦٠): عن النبي (ص) أنه قال: «يكون بعدي اثنا عشر خليفة».

ثم يقول الشيخ الأنطاكي ـ بعد نقله الأحاديث المذكورة في أعلاه وغيرها ـ: «وقد رواها (يعني نصوص الحديث الشريف) جمهور علماء المسلمين من أئمة الحديث وأهل السير والتاريخ من الفريقين في صحاحهم ومسانيدهم بطرق عديدة»[١].

---

(١) أنظر: لماذا اخترت مذهب الشيعة: ص ١٨٩ وما بعدها.

مفـــاده :

يقول أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم: «والذي يستفاد من هذه الروايات:

١ ـ أن عدد الأمراء أو الخلفاء لا يتجاوز الاثني عشر، وكلهم من قريش.

٢ ـ وأن هؤلاء الأمراء معينون بالنص، كما هو مقتضى تشبيههم بنقباء بني إسرائيل لقوله تعالى: **﴿ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً﴾**.

٣ ـ أن هذه الروايات افترضت لهم البقاء ما بقي الدين الإسلامي أو حتى تقوم الساعة، كما هو مقتضى رواية مسلم السابقة، وأصرح من ذلك روايته الأخرى في نفس الباب: (لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان).

وإذا صحت هذه الاستفادة فهي لا تلتئم إلاّ مع مبنى الإمامية في عدد الأئمة وبقائهم وكونهم من المنصوص عليهم من قبله (ص)، وهي منسجمة جداً مع حديث الثقلين وبقائهما حتى يردا عليه الحوض.

وصحة هذه الاستفادة موقوفة على أن يكون المراد من بقاء الأمر فيهم بقاء الإمامة والخلافة ـ بالاستحقاق ـ لا السلطة الظاهرية.

لأن الخليفة الشرعي خليفة يستمد سلطته من الله، وهي في حدود السلطة التشريعية لا التكوينية، لأن هذا النوع من السلطة هو الذي تقتضيه وظيفته كمشرع، ولا ينافي ذلك ذهاب السلطنة منهم في واقعها الخارجي لتسلط الآخرين عليهم.

على أن الروايات تبقى بلا تفسير لو تخلينا عن حملها على هذا المعنى، لبداهة أن السلطة الظاهرية قد تولاها من قريش أضعاف أضعاف هذا العدد، فضلاً عن انقراض دولهم وعدم النص على أحد منهم ـ أمويين وعباسيين ـ باتفاق المسلمين.

ومن الجدير بالذكر، أن هذه الروايات كانت مأثورة في بعض الصحاح والمسانيد قبل أن يكتمل عدد الأئمة، فلا يحتمل أن تكون من الموضوعات بعد اكتمال العدد المذكور، على أن جميع رواتها من أهل السنة ومن الموثوقين لديهم.

ولعل حيرة كثير من العلماء في توجيه هذه الأحاديث وملاءمتها للواقع التاريخي، كان منشؤها عدم تمكنهم من تكذيبها، ومن هنا تضاربت الأقوال في توجيهها وبيان المراد منها.

والسيوطي (بعد أن أورد ما قاله العلماء في هذه الأحاديث المشكلة، خرج برأي غريب نورده هنا تفكهة للقراء، وهو: (وعلى هذا فقد وجد من الاثني عشر: الخلفاء الأربعة والحسن ومعاوية وابن الزبير وعمر بن عبد العزيز، وهؤلاء ثمانية، ويحتمل أن يضم إليهم المهدي من العباسيين، لأنه فيهم كعمر بن عبد العزيز في بني أمية، وكذلك الظاهر لما أوتيه من العدل، وبقي الاثنان المنتظران أحدهما: المهدي لأنه من أهل بيت محمد)، ولم يبين المنتظر الثاني، ورحم الله من قال في السيوطي: إنه حاطب ليل)[1].

وما يقال عن السيوطي يقال عن ابن روزبهان في رده على العلامة الحلي، وهو يحاول توجيه هذه الأحاديث[2].

والحقيقة أن هذه الأحاديث لا تقبل توجيهاً إلاّ على مذهب الإمامية في أئمتهم.

واعتبارها من دلائل النبوة في صدقها عن الإخبار بالمغيبات أولى من محاولة إثارة الشكوك حولها كما صنعه بعض الباحثين متخطياً في ذلك جميع الاعتبارات العلمية، وبخاصة بعد أن ثبت صدقها بانطباقها على الأئمة الاثني عشر(ع)»[3].

٥ ـ حديث باب حطة:

ومما يندرج في هذا الباب حديث باب حطة الذي مرّ ذكره مقروناً بحديث السفينة في رواية الحاكم ورواية الطبراني.

---

(١) الأصول العامة: ١٨٠ نقلاً عن أضواء على السنة المحمدية: ٢١٢.

(٢) م.ن: عن دلائل الصدق: ٢/ ٣١٥.

(٣) م.ن، وانظر: خلاصة علم الكلام: ٣١١ ـ ٣١٣.

وقال في (الصواعق المحرقـة: ص ١٥٠): «وإنما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطّة في بني إسرائيل من دخله غفر له.

وفي رواية: غفر له الذنوب».

وإليه يشير ما رواه الطبرسي في (مجمع البيان: ١/ ٢٦٤): «عن الإمام محمد الباقر (ع) أنه قال: نحن باب حطتكم».

و (باب حطة) المذكـور في الحديث الشريف هو الذي ورد ذكره في القـرآن الكريم في الآية ٥٨ من سورة البقرة: **﴿وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً وادخلوا الباب سجّداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم﴾**، وفي الآية ١٦١ من سورة الأعراف: **﴿وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً نغفر لكم خطيئاتكم﴾**.

وقد أعرب العكبري في (إملاء ما منّ به الرحمـٰن: ص ٢٢) كلمة (حطة): «خبر مبتدأ محذوف، أي: سؤالنا حطة» ثم قال: «وقرىء حطة بالنصب على المصدر، أي: حُطَّ عنا حطة».

وفي (معجم ألفاظ القرآن الكريم ـ مادة حطط) : «إستحطه وزره: سأله أن يحط عنه، والاسم: الحِطة.

حطة: **﴿وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم﴾** أي: قولوا: نسألك يا رب أن تحط عنا ذنوبنا وأوزارنا».

وهو ما تفيده القراءتان معاً، لأنه على قراءة النصب هو مصدر نائب عن فعله ومعناه: طلب حط الذنوب، وكذلك على قراءة الرفع لأن مبتدأه المناسب له هو سؤالنا أو طلبنا حطة، أي: حطة الذنوب.

والقرية هنا هي: بيت المقدس.

والباب: هو الباب الثامن من أبواب بيت المقدس الذي دخل منه بنو إسرائيل، وقالوا: حطة، داعين الله بالمغفرة، وسمي باب حطة للمناسبة المذكورة.

ووجه الشبه بين أهل البيت وباب حطة واضح، ذلك أن الدخول من باب حطة كان سبب غفران ذنوب بني إسرائيل، فكذلك التمسك بأهل البيت باتباع سنتهم وسيرتهم يكون سبب غفران الذنوب للمسلمين.

وأخيراً:

«فهذه الأخبار كالتي قبلها في الدلالة على المطلوب، لأنها صريحة في أن أهل البيت (ع) محل الاتباع ووجوب الطاعة، وأنه باتباعهم تحصل النجاة والغفران، وبالتخلف عنهم يكون الهلاك، وهو مقتضى الإمامة، ولذا جاء في الخبر: (علي باب حطة من دخل منه كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً)، نقله (المتقي الهندي في الكنز: ٦/ ١٥٣) عن الدارقطني عن ابن عباس»[١].

النتيجة:

ونخلص من كل ما تقدم إلى التالي:

١ ـ إن هذه الأدلة، وهي بين متواتر ومستفيض ومصحح قرنته دلائل القطع بصدوره عنه (ص)، وعشرات أخرى أمثالها، صريحة في شرعية مذهب أهل البيت ومشروعية اتّباعه.

بل هي صريحة في وجوب اتّباعهم ولزوم الالتزام بهديهم، ورحم الله الشاعر الفرزدق حيث يقول في مدح الإمام زين العابدين:

مـن معشـر حبهـم ديـن وبغضهـمُ كفـر وقـربهـمُ منجـىً ومعتصـمُ
إن عُـدَّ أهـل التقـى كـانـوا أئمتهـم أو قيل مَن خير أهل الأرض قيل: همُ

٢ ـ إن النبي (ص) نصّ على إمامة علي في حديث الغدير، وفي هذه الأحاديث المتقدمة وفي عشرات أمثالها، ثم امتدت الإمامة منه إلى أبنائه الأحد عشر بوصية السابق إلى اللاحق.

---

(١) دلائل الصدق: ٢/ ٣١٣.

٣ ـ ولأنّا رأينا فيما سبق ارتباط مذهب الإمامية بمذهب أهل البيت، ومجيئه امتداداً له، تكون مشروعية مذهب أهل البيت مشروعية له، وشرعيته شرعيته.

٤ ـ ولأنّا رأينا أن مذهب أهل البيت هو التفرع الأصيل لمدرسة النبي محمد (ص)، يأتي هذا أيضاً في حق مذهب الإمامية.

وقديماً أشار إلى هذا الإمام الصادق (ع)، فقد روى الشيخ البهبودي في (صحيح الكافي) عن «عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن علي بن عقبة عن أبيه قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: إجعلوا أمركم لله، ولا تجعلوه للناس، فإنه ما كان لله فهو لله، وما كان للناس فلا يصعد إلى الله، ولا تخاصموا الناس لدينكم، فإن المخاصمة ممرضة للقلب إن الله تعالى قال لنبيه (ص): ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء**﴾ (القصص: ٥٦)، وقال: ﴿**أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾ (يونس: ٩٩)، ذروا الناس، فإن الناس أخذوا عن الناس، وإنكم أخذتم عن رسول الله (ص)، إني سمعت أبي (ع) يقول: إن الله عز وجل إذا كتب على عبد أن يدخل في هذا الأمر كان أسرع إليه من الطير إلى وكره».

والحمد لله على هدايته.

مراكـــزه

وكما رأينا كان المركز الأول للفقه الإمامي المدينة المنورة، وكان المرجع الأعلى في هذا المركز، الإمام أمير المؤمنين (ع).

وبانتقال الإمام (ع) إلى الكوفة، صارت المركز الثاني بعد المدينة تاريخياً والأول مرجعياً.

وبعد وفاته (ع) عادت للمدينة المنورة مركزيتها الأُولى، يتعهد تدريس فقه آل محمد فيها بنوه، وعلى رأسهم الإمامان الحسن والحسين (ع) سبطا رسول الله (ص).

ثـم مـن بعـدهمـا الأئمـة: علـي زيـن العـابـديـن، ومحمـد البـاقـر، وجعفـر الصادق (ع).

وعلى أيديهم تخرّج الكثيرون من الفقهاء الرواة، وبخاصة في الكوفة عندما أقام فيها الإمام الصادق مدة السنتين.

ومما يشير إلى هذا:

ـ ما روي عـن ابـن شهـاب الزهـري من أنه قـال: «ما رأيت أفقـه من زيـن العابدين»(١).

ـ ما روي من أنـه: «سـأل سائـل عبدالله بن عمر في مسجـد الرسـول فأشار حيث يجلس الباقر، قال: إذهب إلى هذا الغـلام، وسلـه وأعلمنـي عما يجيبـك، فلما عاد إليه بالجواب، قال: إنهم أهل بيت مفهمون».

ـ «وقال ابن المكندر شيخ الإمام مالك: ما كنت أرى أن مثل علي بن

---

(١) أنظر: تقديم الدكتور خفاجي لكتاب (الإمام الصادق كما عرفه علماء الغرب).

الحسين يدع خلفاً يقاربه في الفضل حتى رأيت ابنه محمد الباقر»[1].

ـ «وقال الإمام مالك: ما رأت عين، ولا سمعت أذن، ولا خطر على قلب بشر، أفضل من جعفر الصادق، فضلاً وعلماً وعبادة وورعاً»[2].

ـ وعن الحسن بن علي البجلي الكوفي ـ وهو من أصحاب الإمام الرضا ـ أنه قال: «إني أدركت في هذا المسجد ـ يعني مسجد الكوفة ـ تسعمائة شيخ، كل يقول: حدثني جعفر بن محمد (ع)».

ثم وبحكم العوامل السياسية انتقل المركز الدراسي للفقه الإمامي إلى بغداد فالنجف وقم والري، وغيرها.

ومما يشير إلى نشاط هذه المراكز:

ـ ما حكي عن العلامة الحلي أنه قال في شرحه على (من لا يحضره الفقيه): «إن في زمان علي بن الحسين بن موسى بن بابويه المتوفى سنة ٣٢٩ هـ كان في قم من المحدثين مائتا ألف رجل».

ـ ما ذكر الشيخ آغا بزرك الطهراني في مقدمته لتفسير (التبيان) من أنه كان يحضر درس الفقيه الطوسي في بغداد حوالي ثلاثمائة مجتهد من الشيعة.

ـ وما ذكره أيضاً في مقدمته لكتاب (المستدرك) من أنه كان يحضر درس الفقيه الشيخ محمد كاظم الخراساني صاحب (الكفاية) في النجف الأشرف أكثر من خمسمائة بين مجتهد أو قريب من الاجتهاد.

ـ ما ذكره القمي في (سفينة البحار: ١/ ٦٩٦): «من أن الفقيه محمد شريف المازندراني الحائري المعروف بـ (شريف العلماء) المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ، كان يدرس علم أصول الفقه في الحائر المقدس (كربلا) في المدرسة المعروفة بمدرسة حسن خان، وكان يحضر تحت منبره ألف من المشتغلين، وفيهم المئات من العلماء الفاضلين».

---

(١) الإمام جعفر الصادق، للمستشار عبد الحليم الجندي: ص ١٤٠.

(٢) م. ن.

أما الآن فأهم مراكزه:

- النجف الأشرف في العراق.

- قم المقدسة في إيران.

ولهذين المركزين فروع كثيرة متوزعة في أمثال:

- كربلاء والكاظمية وسامراء في العراق.

- وطهران ومشهد وأصفهان وتبريز في إيران.

- وكراجي وملتان في باكستان.

- ولكهنو ولاهور وحيدرآباد وبمبي في الهند.

- وبيروت وصور وصيدا والنبطية في لبنان.

- ودمشق وحلب في سورية.

- والأحساء والقطيف والكويت والبحرين ودبي في ساحل الخليج الأخضر. وفي غيرها[1].

---

(١) وللاستزادة يراجع: تاريخ الشيعة، للشيخ المظفر.

مدارسه

في ضوء أن المدرسة العلمية (أو المذهب العلمي)[1] تتقوم من المادة والمنهج (أو الفكرة والطريقة).

والمادة ـ كما هو معلوم ـ: تمثل موضوع العلم.

والمنهج: يمثل الطريقة التي تتبع في بحث ودراسة المادة أو الفكرة.

في ضوء هذا، نستطيع أن نخلص إلى أن للفقه الإمامي ثلاث مدارس أسهمت في نشوئه وتطوره، هي:

ـ مدرسة الفقهاء الرواة.

ـ مدرسة الفقهاء المحدثين.

ـ مدرسة الفقهاء الأصوليين.

١ ـ مدرسة الفقهاء الرواة:

تمثلت هذه المدرسة في الفقهاء الرواة الذين كانو يلتقون الأئمة (ع) ويتقدمون إليهم بما لديهم من أسئلة عن قضايا حدثت لهم، أو عما قد يعنّ لهم مما يرغبون في

---

(١) كلمة (مدرسة) ـ كمصطلح علمي يقصد به المدرسة العلمية ـ هي ترجمة لكلمة school الإنجليزية، وهي إنجليزياً تعني (المركز العلمي) و (المذهب العلمي)، ولكن المترجم الذي كان عليه أن يترجمها إلى (مذهب) لأنه المعنى المقصود من استخدامها إنجليزياً في مثل هذا المجال، ترجمها إلى (مدرسة) وهو يعني بها (المذهب). ومن هنا وقع شيء من الخلط لدى بعضهم عند استخدامها بين المركز والمذهب بسبب ما قد يحصل بينهما من تداخل أحياناً.

معرفته تحسباً لحدوثه، وينقلون أجوبة الأئمة ويفتون بها أصحابهم وأتباعهم.

وهؤلاء أمثال: أبان بن تغلب الكوفي ومحمد بن مسلم الكوفي وزرارة بن أعين وأخيه حمران بن أعين وزكريا بن آدم القمي وشاذان بن جبريل القمي والسفراء الأربعة: العمريين والنوبختي والسمري وغيرهم.

وتتمثل مادة الفقه في هذه المدرسة بالحديث المسموع عن الإمام.

أما منهجها فيعتمد على السماع والنقل، (السماع من الإمام) و(النقل إلى أتباع الإمام).

ويعود سبب اقتصار هذه المدرسة على المنهج المذكور، إلى عدم قيام الحاجة مع وجود الإمام وحضوره للاجتهاد وإعمال النظر بغية الوصول إلى الحكم الشرعي، لأن الوصول إلى الحكم الشرعي ميسّر، وذلك بالتقاء الإمام والسؤال منه.

ومع هذا كان بعض هؤلاء الفقهاء الرواة أدركوا أنهم قد يحتاجون بسبب بُعد أوطانهم عن وطن الإمام إلى شيء من الأصول والقواعد العامة ليرجعوا إليها عند الحاجة وتعذر وصولهم إلى الإمام حينها، فطرحوا بعض الأسئلة ذات الطابع العلمي ليفيدوا منها القاعدة، أمثال: أسئلتهم عن كيفية العمل عند تعارض الأخبار المروية عن الأئمة، وعن وثاقة الراوي وحجيتها.

إلّا أنها لم تخرج عن نطاق كونها أخباراً ومرويات مسموعة إلى مجال التقعيد العلمي.

ويعلل الشيخ آغا بزرك ذلك فيقول: «لم يكن للأصول ترتيب خاص، لأن جلّها من إملاءات المجالس وجوابات المسائل النازلة المختلفة المتفرقة من أبواب الفقه والأصول، كما نرى في الموجودة أعيانها اليوم»[1].

بيد أنها أفادت فيما بعد بأن كانت من البذور التي ساعدت وأسهمت في

---

(١) الذريعة: ٢/ ١٣٤

انبثاق مدرسة الفقهاء الأصوليين كما سيأتي.

وإلى جانب هذا، وجههم الأئمة (ع) إلى أن يجتهدوا في التفريع على الأجوبة التي هي بمثابة أصول يمكنهم التفريع عليها، فقد روي عن الإمام الصادق (ع) قوله: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا»، وروى البزنطي في جامعه عن الإمام الرضا (ع) قوله: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع».

وهذه الأصول أمثال:

ـ «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك».

ـ «الناس مسلطون على أموالهم».

ـ «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي».

ـ «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك».

ـ «المسلمون عند شروطهم».

ـ «لا ضرر ولا ضرار».

فكانت تفريعات هؤلاء الفقهاء الرواة على الأصول التي كانوا يتلقونها من الأئمة، الخطوات الأولى في طريق الاجتهاد الفقهي الإمامي.

وأرشد الأئمة شيعتهم بالرجوع إلى هؤلاء الفقهاء الرواة، ونلمس هذا في جملة من الأحاديث التي رويت عنهم، أمثال:

ـ ما روي عن سعيد العقرقوفي، قال: «قلت لأبي عبدالله (ع) : ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟

قال: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير».

ـ وما روي عن علي بن المسيب، قال: «قلت للرضا (ع): شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟

قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا».

وقد نُصَّ في كتب الرجال والحديث على فقاهة غير واحد من هؤلاء الرواة، أمثال:

ـ أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي الكوفي.

ـ أبان بن عثمان الأحمر البجلي.

ـ بريد بن معاوية العجلي.

ـ ثعلبة بن ميمون أبي إسحاق الفقيه النحوي.

ـ جميل بن دراج.

ـ الحسن بن محبوب السرّاد، ويقال: الزرّاد.

ـ حماد بن عثمان الرواسي.

ـ زكريا بن آدم بن سعد الأشعري القمي.

ـ زرارة بن أعين.

ـ عبدالله بن المغيرة البجلي الكوفي.

ـ الفضيل بن يسار البصري.

ـ أبي بصير ليث بن البختري المرادي.

ـ محمد بن مسلم الأوقص الطحان مولى ثقيف.

ـ محمد بن أبي عمير الأزدي.

ـ معروف بن خربوذ المكي.

ـ يونس بن عبد الرحمـٰن.

ـ أبان بن تغلب بن رياح البكري، الذي قال له إمامنا الباقر (ع): «إجلس في مجلس المدينة وأفت الناس فإني أحببت أن يرى في شيعتي مثلك»[1].

ومن أمثلة اجتهادات هؤلاء الفقهاء الرواة بتطبيقهم القواعد التي تلقوها من الأئمة (ع) على مواردها:

ما جاء في (وسائل الشيعة: ٦/ ٤١٠) عن: «محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن السياري قال: روي عن ابن أبي ليلى أنه قدّم إليه رجلٌ خصماً له فقال: إن هذا باعني هذه الجارية، فلم أجد على ركبها حين كشفتها شعراً، وزعمت أنه لم يكن لها قط.

ـ قال: فقال له ابن أبي ليلى: إن الناس يحتالون لهذا بالحيل حتى يذهبوا به، فما الذي كرهت؟

قال: أيها القاضي إن كان عيباً فاقضِ لي به.

قال: إصبر حتى أخرج إليك، فإني أجد أذى في بطني، ثم دخل وخرج من باب آخر، فأتى محمد بن مسلم الثقفي، فقال له: أيّ شيء تروون عن أبي جعفر (ع) في المرأة لا يكون على ركبها شعر، يكون ذلك عيباً؟

فقال محمد بن مسلم: أما هذا نصاً فلا أعرفه، ولكن حدثني أبو جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبي (ص) أنه قال: كل ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب.

---

(١) راجع: التحرير الطاووسي: تراجم المذكورين.
وانظر: وسائل الشيعة: ٢٠/ ٧٩، الخاتمة: الفائدة السابعة.
وانظر أيضاً: مستدرك الوسائل: ٣/ ٧٥٧، الخاتمة: الفائدة السابعة... وللسيد محمد باقر الجيلاني المتوفى ١٢٦٠هـ كتاب بعنوان (أصحاب الإجماع) نشره ضمن رسائله الرجالية، يعني بهم هؤلاء الفقهاء الرواة.

فقال ابن أبي ليلى: حسبك.

ثم رجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب».

وابن أبي ليلى: من قضاة أهل السنة في الكوفة، ولي القضاء فيها لبني أمية ثم لبني العباس مدة ثلاث وثلاثين سنة، حتى توفي سنة ١٤٨ هـ.

وقد استمرت هذه المدرسة من القرن الأول الهجري حتى القرن الرابع.

ودوّنت مسموعات الرواة فيما عرف بـ (الأصول الأربعمائة)، وهي مدونات سلك فيها أصحابها طريقة الجمع العفوي، أي بغير تنظيم وتبويب.

٢ ـ مدرسة الفقهاء المحدثين:

وفي القرن الرابع الهجري انبثقت مدرسة الفقهاء المحدثين، متميزة بالظاهرتين العلميتين التاليتين:

أ ـ التطور في تدوين الحديث من ظاهرة الجمع غير المنظم إلى ظاهرة التأليف (الجمع المنظم).

وتمثلت هذه الظاهرة في العملين التاليين:

١ ـ تبويب الأحاديث حسب موضوعاتها الفقهية، فجمعوا بين النظائر، وضموا القرين إلى قرينه.

٢ ـ تقويم السند باختيار الحديث المعتبر المفيد للعلم، وكانت إفادة الحديث للعلم ـ عندهم ـ تعني توفره على:

ـ وثاقة الراوي.

ـ وتلقي الأصحاب له بالقبول.

ب ـ الالتزام عند الإفتاء بنقل الحديث بمتنه.

ـ ومن أعلام هذه المدرسة:

١ ـ ٢ ـ الصدوقان: علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٢٩ هـ)، وابنه محمد المشتهر بالصدوق (ت ٣٨١ هـ).

وتمثل طابع هذه المدرسة عند هذين العلمين في (رسالة) الصدوق الأب للصدوق الابن، وفي كتاب (من لا يحضره الفقيه) للصدوق الابن.

فقد جاء في أول (الرسالة) والتي تعرف أيضاً بـ (الشرائع): «إن ما فيه مأخوذ عن أئمة الهدى، فكل ما فيه خبر مرسل عنهم»[١].

وفي مقدمة (من لا يحضره الفقيه): «وصنفت.... هذا الكتاب بحذف الأسانيد لئلا تكثر طرقه، وإن كثرت فوائده، ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به.... وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعوّل، وإليها المرجع، مثل كتاب حريز بن عبدالله السجستاني وكتاب عبدالله بن علي الحلبي وكتب علي بن مهزيار الأهوازي وكتب الحسين بن سعيد ونوادر محمد بن عيسى...»[٢].

٣ ـ الكليني: محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩ هـ)، الذي مثّل هذه المدرسة بظاهرتيها العلميتين المذكورتين في كتابه (الكافي).

٤ ـ الطوسي: محمد بن الحسن، قبل تأليفه كتابي (العدة) و (المبسوط)، حيث تمثلت المدرسة مادة ومنهجاً في كتبه: (النهاية) و (التهذيب) و (الاستبصار).

قال في (الجواهر: ٢/ ١٤٥): «رسالة ابن بابويه والد الصدوق ونهاية الشيخ الطوسي، قيل: إنهما متون أخبار، وقيل: إنهم (يعني الفقهاء) إذا أعوزتهم النصوص رجعوا إليهما وأمثالهما».

---

(١) أنظر: الذريعة: ١٣/ ٤٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣.

وقال السيد بحر العلوم في فوائده الرجالية: «كتاب النهاية الذي ضمنه متون الأخبار»[1].

وقال في (الذريعة: ١٣/٤٦): «كانت هذه الرسالة (رسالة ابن بابويه) مرجع الأصحاب عند إعواز النصوص المأثورة المسندة، لقول المؤلف في أولها: إن ما فيه مأخوذ عن أئمة الهدى، فكل ما فيه خبر مرسل عنهم».

وكما نرى: المادة الفقهية في هذه المدرسة لا تزال هي الحديث.

أما المنهج فقد تطور من السماع والنقل إلى:

أ - تقويم السند.

ب - إعتداد الأخبار الصحيحة السند مفيدة للعلم.

ج - الوقوف عند متن الحديث في الفتيا.

ولم تدم هذه المدرسة أكثر من قرن واحد، هو القرن الرابع الهجري، حيث كان في منتصفه الأول الغيبة الكبرى، وتعذرت اللقيا بالإمام فمسَّت الحاجة الملحة لدى الفقهاء من ناحية منهجية وتاريخية للتقعيد والتأصيل بغية التفريع والتخريج، فكان أن كان الاجتهاد معتمداً فيه القواعد (الأصول) في دراسة النص سنداً ومتناً، وفي معرفة ما هو الحكم أو الوظيفة التكليفية عند فقدان النص.

وكان هذا هو عامل وأوان انبثاق المدرسة الأصولية.

٣ - مدرسة الفقهاء الأصوليين:

وفي رحاب هذه المدرسة تطور الفقه من حديث يسمع ويروى، إلى علم له قواعده وأصوله، وله فروعه وتطبيقاته.

وكانت الأحاديث المروية التي تحمل في طياتها مضامين القواعد العامة التي

---

(١) أنظر: مقدمة الاستبصار، صفحة ٤، وللشيخ الأوردبادي.

أشرت إلى شيء منها عند الكلام عن مدرسة الفقهاء الرواة.

وأيضاً الظواهر الاجتماعية العامة التي دأبت المجتمعات البشرية على ترسمها في سلوكها بصفتها معطيات عقلية متسالماً عليها ـ وهي ما عرف علمياً بـ (سيرة العقلاء) أو (دليل العقل) ـ مصدر قواعد علم الفقه.

وتمثل هذا في تطبيقات الرائدين الأولين من أقطاب هذه المدرسة، وهما:

ـ الحسن بن علي العماني الحذاء الشهير بابن أبي عقيل.

ـ محمد بن أحمد الإسكافي الشهير بابن الجنيد (ت ٣٨١ هـ).

ففي (الكنى والألقاب: ١/١٩٩) عن العلامة الطباطبائي أن ابن أبي عقيل كان: «أول من هذّب الفقه، واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأصول والفروع، في ابتداء الغيبة الكبرى.

وبعده الشيخ الفاضل ابن الجنيد، وهما من كبار الطبقة السابقة، وابن أبي عقيل أعلى منه طبقة، فإن ابن الجنيد من مشايخ المفيد، وهذا الشيخ (ابن أبي عقيل) من مشايخ شيخه جعفر بن محمد بن قولويه كما علم من كلام النجاشي».

وكانت هذه الريادة التطبيقية من هذين العلمين قد تمثلت في كتابيهما:

ـ المتمسك بحبل آل الرسول في الفقه، لابن أبي عقيل.

ـ تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة لابن الجنيد.

ونعتوا (التهذيب) بـ«أنه لم ير لأحد كتاب أجود منه، ولا أبلغ ولا أحسن عبارة ولا أدق معنى، وقد استوفى فيه الفروع والأصول، وذكر الخلاف في المسائل، وتحدث على ذلك واستدل بطريق الإمامية وطرق مخالفيهم.

وهذا الكتاب إذا أنعم النظر فيه وحصّلت معانيه وأُديم الإطالة فيه، علم قدره وموقعه، وحصل به نفع كثير لا يحصل من غيره.

وهو كتاب كبير، نحواً من عشرين مجلداً، يشتمل على عدد كتب

الفقـه علـى طريقـة الفقهـاء»[1] .

وبعدهما جاء دور تلميذ ابن الجنيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت ٤١٣ هـ) المعروف بابن المعلم والمشتهر بالمفيد، حيث قام بتأليف كتابه في (أصول الفقه).

ثم تلاه تلميذاه:

ـ علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦ هـ) المعروف بالسيد المرتضى والملقب بعلم الهدى.

ـ ومحمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) المعروف بالشيخ والملقب بشيخ الطائفة.

وتمثلت هذه النقلة العلمية لعلم الفقه عند هذين العلمين في كتابي (الذريعة) للمرتضى، و (العدة) للطوسي، وكلاهما في أصول الفقه.

وتوّجت هذه النقلة العلمية الموفقة بالعمل الرائد الناضج الذي قام به الشيخ الطوسي في كتابه (المبسوط)، الذي تطور فيه الفقه إلى علم تمثلت مادته بما هو أوسع من الاقتصار على الحديث، وتمثل منهجه في الاعتماد على القواعد: لغوية، وأصولية، وفقهية.

وأدلة أو مصادر الفقه في هذه المدرسة هي:

١ ـ الكتاب

٢ ـ السنة

٣ ـ الإجماع

٤ ـ العقل

---

(١) كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار، للسيد إعجاز حسين الكنتوري.

وعند عدم الوصول إلى معرفة الحكم الشرعي من هذه الأدلة يرجع إلى الأصول (القواعد).

وهي كثر، منها الخاص في موضوعه، وهي القواعد الفقهية كقاعدة الطهارة وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز وقاعدة الضمان وغيرها.

ومنها ما هو العام الذي يدخل في أكثر من موضوع، وهو القواعد الأصولية.

وأعمها الأصول الأربعة: الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير.. وكلها مستفادة من النصوص الشرعية.

وكيفية الرجوع إليها واستفادة الحكم منها تعرف من علم أصول الفقه، فهو المنهج الخاص لعلم الفقه ـ كما تقدم.

وفي القرن الحادي عشر الهجري انشعبت المدرسة الأصولية إلى شعبتين هما: الأصولية والأخبارية.

والأصولية منهما: هي التي التزمت خط مدرسة الفقهاء الأصوليين مادة ومنهجاً.

والإخبارية منهما: هي التي حاولت الرجوع إلى مدرسة الفقهاء المحدثين، فاقتصرت في مصادر الفقه على الكتاب والسنة، وألغت اعتبار الإجماع والعقل، بدعوى أن الرجوع إليهما يعني الاجتهاد خارج دائرة النص، وهو بعينه اجتهاد الرأي وما تفرع عليه من قياس وغيره.

وقد رأينا ـ فيما تقدم ـ أن هذا النقد لا يعدو أن يكون توهماً ناشئاً عن سوء فهم لمعنى الإجماع والعقل عند الأصوليين، أو عن سوء ظن بأنها جاءت تأثراً بأصول الفقه السني، لأن هناك من أصوليي أهل السنة من ذهب مذهبنا في المصادر الفقهية كماً ونوعاً، أمثال:

ـ أبي حامد الغزالي الشافعي (ت ٥٠٥ هـ).

ـ ابن قدامة المقدسي الحنبلي (ت ٦٢٠ هـ).

ـ الشريف التلمساني المالكي (ت ٧٧١ هـ).

ـ أبي الخطاب الكلواذاني الحنبلي (ت ٥١٠ هـ).

فقد ذهبوا إلى أن أدلة أو مصادر الأحكام الفقهية هي:

١ ـ الكتاب.

٢ ـ السنة.

٣ ـ الإجماع.

٤ ـ العقل[١].

كما اشترطت في اعتبار الكتاب مصدراً فقهياً، أن لا يؤخذ بمؤديات ظواهره إلّا عن طريق ما يفسره من الأحاديث، فالآية التي لا يوجد حديث يفسرها يتوقف عن الأخذ بظاهرها.

والتزمت أيضاً عند عدم الوصول إلى الحكم، عن طريق الكتاب والسنة، بالعمل بالاحتياط.

والاحتياط ـ هنا ـ يعني التوقف عن الفتوى.

وبإضافة ذهابهم إلى عدم تمامية الاستدلال بالقرآن إلّا عن طريق ما يفسره من الحديث، تتم لهم المحاولة بحصر مصدر الفقه بالحديث، ومن ثم العودة إلى مدرسة الفقهاء المحدثين مادة ومنهجاً.

ورائد هذه المدرسة هو الميرزا محمد أمين الأسترآبادي (ت ١٠٣٣ هـ)، الذي ضمّن محاولتهم المشار إليها كتابه الموسوم بـ (الفوائد المدنية في الرد على

---

(١) أنظر: بحث (العقل عند الأصوليين) للدكتور عبد العظيم الديب، المنشور ضمن (حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية) ـ جامعة قطر، العدد الخامس ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

من قال بالاجتهاد والتقليد في الأحكام الإلـهية).

ومن مهماتها:

أ - دعوى صحة جميع ما في الكتب الأربعة من أخبار.

ب - نفي الاجتهاد والتقليد، وكما هو ظاهر عنوان كتابه المذكور.

إلّا أن هذا الاتجاه الأخباري لم يدم في مجال الدراسات الفقهية أكثر من قرنين هما: الحادي عشر والثاني عشر.

وأشهر أعلام هذه المدرسة مضافاً إلى الرائد الأسترآبادي هم:

- محمد محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ).

- محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ).

- السيد هاشم التوبلي البحراني (ت ١١٠٧ هـ).

- الشيخ محمد باقر المجلسي (ت ١١١١ هـ).

- السيد نعمة الله الجزائري (ت ١١١٢ هـ).

- الشيخ عبدالله السماهيجي البحراني (ت ١١٣٥ هـ).

- الشيخ يوسف آل عصفور البحراني (ت ١١٨٦ هـ).

- الشيخ حسين بن محمد آل عصفور البحراني (ت ١٢١٦ هـ).

- الميرزا محمد بن عبد النبي النيسابوري المعروف بالأخباري (ت ١٢٣٢ هـ)، الذي ألغى الاجتهاد والتقليد، لأن الأخبار المأثورة عن الأئمة (ع) هي أجوبة لأسئلة وجهت إليهم خاطبوا بها عامة الناس.

وفي حالة قصور المكلف عن فهم الخبر وإدراك معناه يرجع إلى الفقهاء من أهل الحديث كوسائط في نقل معاني الأخبار إليه من غير تقليد لأحد منهم، لأن

التقليد الحق هو للمعصوم، وهو الإمام[1].

ومن أشهر من مثّل الاتجاه الأصولي في هذه الحقبة من الزمن مقاوماً الاتجاه الأخباري:

- الشيخ فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ).
- السيد حسين الخونساري (ت ١٠٩٨ هـ).
- المولى محمد باقر البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ).
- السيد علي الطباطبائي (ت حدود ١٢٣١ هـ).
- الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري (ت حدود ١٢٦١ هـ).

وتمثلت المقاومة فيما ألفه هؤلاء ومعاصروهم من كتب في الفقه الاستدلالي وأصول الفقه، أمثال:

- الاجتهاد والتقليد
- حجية الأدلة الأربعة.
- الفوائد الحائرية (في أصول الفقه).
- الرد على شبهات الأخباريين.

وكلها من تأليف الوحيد البهبهاني.

- الرد على المولى محمد أمين الأسترآبادي في دعواه صحة جميع أخبار

---

(١) أنظر: الفكر السلفي عند الإمامية الاثني عشرية: ص ٤٠٣ و ٤٣٠، أشار الميرزا الأخباري إلى هذا في كتابه (مصادر الأنوار) و (الرسالة البرهانية)، ولابنه الميرزا حسين رسالة في ذلك عنوانها (الدر المنظوم في نفي تقليد غير المعصوم)، ولأحد أحفاده وهو الميرزا عباس جمال الدين البصري رسالة في ذلك، اسمها: (التقليد للأئمة المعصومين).

الكتب الأربعة، للشيخ الطريحي.

- الفصول (في أصول الفقه) للطهراني.

- الرياض (في الفقه الاستدلالي) للسيد الطباطبائي.

ونستطيع أن نلخص الفروق الأساسية بين منهجي الأخبارية والأصولية بالتالي:

١ - في مصادر الفقه:

يذهب الأخباريون إلى أنهما الكتاب والسنة فقط، ويذهب الأصولية إلى أنها الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

٢ - في الاستدلال بظواهر القرآن:

يذهب الأخباريون إلى عدم جواز الأخذ بظواهر القرآن إلّا ما فسرته السنة منها فقط، ويجوّز الأصوليون الأخذ بها مطلقاً.

٣ - يذهب الأخباريون إلى قطعية ما في الكتب الأربعة، ويذهب الأصوليون إلى أن فيها ما هو قطعي الصدور وما هو مظنونه.

٤ - يقسم الأخباريون الأخبار إلى قسمين: (صحيح) وهو المقرون بما يفيد العلم بصدوره، و (ضعيف) وهو الذي لا علم بصدوره.

ويقسمها الأصوليون إلى أربعة أقسام: (صحيح) و (حسن) و (موثق) و (ضعيف) وتعرف تعريفاتها من كتب علم الدراية.

٥ - يرجع الأخباريون فيما لا نص فيه إلى الاحتياط، ويرجع الأصوليون إلى البراءة الأصلية.

٦ - يوجب الأصوليون الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط على التخيير في الوصول إلى الحكم الشرعي، ويكتفي الأخباريون بالرجوع إلى الأحاديث مباشرة، كما ألمح إلى هذا في أعلاه.

هذه هي أهم الفروق المنهجية.

إلاّ أنه بعد تطور الفكر الأخباري انشعب الأخباريون إلى شعبتين أيضاً هما:

١ ـ أتباع الميرزا محمد النيسابوري الأخباري.

ويمثلون في واقع منهجهم الفقهي الفروق المذكورة في أعلاه.

٢ ـ أتباع مدرسة البحرين.

وقد تطور منهجها الفقهي ـ حتى عصرنا ـ إلى ما يقرب جداً من منهج المدرسة الأصولية الأصلية، حيث انتهى إلى الأخذ بظواهر الكتاب مطلقاً، وإلى القول بالاجتهاد والتقليد، وإلى عدم قطعية ما في الكتب الأربعة، وإلى تربيع الأخبار.

مع فارق الالتزام بثنائية مصادر الفقه، ولزوم استفادة القواعد الأصولية من النصوص الشرعية، ووجوب الرجوع إلى الاحتياط فيما لا نص فيه.

مراجعه

مراجع الفقه الإمامي التي يرجع إليها الباحث الفقهي ويصدر عنها مزوداً منها بالمادة الفقهية، يعمل فيها أدوات بحثه من قواعد فقهية وأصولية ولغوية، وسواها من قواعد الرواية والدراية، وما إليها، نشداناً للحكم الشرعي الفقهي، كثيرة كثرة قد تفوق لذاتها من مراجع الفقه في المذاهب الأخرى.

ومن هنا رأيت أن أقتصر على ذكر المهم من مطبوعاتها، والمغني في الرجوع إليه.

كما رأيت أن أصنفها وفق مادتها الفقهية إلى التالي:

١ ـ المراجع في آيات الأحكام (فقه القرآن).

٢ ـ المراجع في أحاديث الأحكام (فقه الحديث).

٣ ـ المراجع في الفتوى (المتون والرسائل العملية).

٤ ـ المراجع في الفقه الاستدلالي (الموسوعات الفقهية).

٥ ـ المراجع في الفقه الخلافي (الموسوعات الخلافية).

كتب آيات الأحكام:

١ ـ فقه القرآن، الراوندي (سعيد بن عبدالله ت ٥٧٣ هـ) نشر في النجف سنة ١٣٩٨ هـ.

٢ ـ كنز العرفان في فقه القرآن، الفاضل المقداد (المقداد بن عبدالله السيوري الحلي ت ٨٢٦ هـ)، طبع في طهران سنة ١٣١١ هـ مستقلاً، ثم بهامش تفسير محمد بن القاسم الأسترآبادي المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (ع)، ثم أعيد

طبعه في النجف الأشرف سنة ١٩٦٤ م بثلاثة أجزاء، وفي إيران سنة ١٣٨٤ هـ بجزءين، وكرر نشره ببيروت سنة ١٤٠٨ هـ مصوراً على طبعة إيران الأخيرة.

٣ ـ زبدة البيان في شرح آيات أحكام القرآن، المولى الأردبيلي (أحمد بن محمد ت ٩٩٣ هـ)، طبع على الحجر بإيران في مجلد كبير، ثم في إيران أيضاً على الحروف بعدة مجلدات.

٤ ـ قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر، الجزائري (أحمد بن إسماعيل النجفي ت حدود ١١٥٠ هـ)، طبع في النجف سنة ١٩٦٣ م بثلاثة مجلدات.

كتب أحاديث الأحكام:

١ ـ الكافي، الكليني (محمد بن يعقوب ت ٣٢٩ هـ)، طبع على الحجر بإيران سنة ١٣١٢ ـ ١٣١٥ هـ، ثم على الحروف وبإيران سنة ١٣٧٥ هـ.

٢ ـ من لا يحضره الفقيه، الصدوق (محمد بن علي بن بابويه ت ٣٨١ هـ)، طبع ببيروت عام ١٤٠١ هـ تصويراً على طبعة النجف الأشرف الحروفية.

٣ ـ تهذيب الأحكام، الطوسي (محمد بن الحسن ت ٤٦٠ هـ)، طبع حجرياً بإيران سنة ١٣١٨ هـ في مجلدين، ثم أعيد طبعه في النجف سنة ١٣٧٨ هـ في عشر مجلدات.

٤ ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الطوسي، طبع بلكهنو في مجلدين سنة ١٣٠٧ هـ، وأعيد طبعه في النجف بأربع مجلدات، وأعيد طبعه مصوراً عليه ببيروت سنة ١٤٠٦ هـ.

٥ ـ الوافي، الكاشاني (محمد محسن ت ١٠٩١ هـ) طبع حجرياً بإيران سنة ١٣٢٤ هـ بثلاثة أجزاء.

٦ ـ وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة، الحر العاملي (محمد بن الحسن المشغري ت ١١٠٤ هـ)، طبع حجرياً في طهران سنة ١٢٨٨ هـ، وفي تبريز سنة

١٣١٣ هـ، وأعيد طبعه حروفياً في طهران سنة ١٣٧٥ هـ وأعيد مصوراً عليه في بيروت عام ١٤٠٣ هـ بعشرين مجلداً.

وله فهرست من صنع مؤلفه، سماه (من لا يحضره الإمام)، طبع بإيران.. ومعه في الطبعة الحروفية.

وله شروح، منها: (أنوار الوسائل) للخاقاني (محمد طاهر آل شبير ت ١٤٠٦ هـ)، طبع منه جزآن.

٧ ـ بحار الأنوار، المجلسي (محمد باقر ت ١١١١ هـ) طبع بإيران حجرياً في خمس وعشرين مجلدة سنة ١٣١٥ هـ، وأعيد طبعه بإيران أيضاً حروفياً بأكثر من مائة مجلد.

٨ ـ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الميرزا النوري (حسين بن محمد تقي الطبرسي ت ١٣٢٠ هـ) طبع في إيران حجرياً سنة ١٣٢١ هـ، ثم أعيد طبعه في طهران سنة ١٣٨٢ هـ.

٩ ـ جامع أحاديث الشيعة، لجنة من العلماء، يطبع في إيران، وبعد لما يتم طبعه.

كتب الفتوى :

١ ـ رسالتان مجموعتان من فتاوى العلمين (علي بن موسى بن بابويه القمي ت ٣٢٩ هـ والحسن بن أبي عقيل) من أعلام القرن الرابع.

٢ ـ المقنع، الصدوق (محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ت ٣٨١ هـ)، طبع مع (الهداية) بعنوان (المقنع والهداية) في طهران سنة ١٣٧٧ هـ، وكانا قد طبعا قبل هذا في طهران أيضاً سنة ١٢٧٦ هـ، ضمن (الجوامع الفقهية لكبار الشيعة الإمامية).

٣ ـ الهداية، الصدوق (أنظر: المقنع).

٤ ـ المقنعة، المفيد (محمد بن النعمان الحارثي البغدادي ت ٤١٣ هـ)، طبع في تبريز سنة ١٢٧٤ هـ وسنة ١٢٩٤ هـ، وطبع مع كتاب (تهذيب الأحكام للطوسي) ـ الذي هو شرح استدلالي له ـ (راجعه).

٥ ـ المسائل الصاغانية، المفيد، طبع في النجف ١٣٧٠ هـ.

٦ ـ الإعلام فيما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام، للمفيد، طبع في النجف ١٩٥١ م.

٧ ـ جمل العلم والعمل، الشريف المرتضى (علي بن الحسين الموسوي ت ٤٣٦ هـ) طبع في النجف سنة ١٩٦٧ م وسنة ١٩٦٨ م.

وله شرح مطبوع، هو لابن البراج بعنوان (شرح جمل العلم والعمل) نشرته جامعة مشهد بإيران سنة ١٩٧٤ م.

٨ ـ الانتصار، الشريف المرتضى، طبع ضمن (الجوامع الفقهية) في طهران سنة ١٢٧٦ هـ، وفي النجف سنة ١٣٩١ هـ منفرداً.

٩ ـ المسائل الناصريات، الشريف المرتضى، طبع ضمن (الجوامع الفقهية).

١٠ ـ الكافي، أبو الصلاح (تقي الدين بن نجم الدين عبدالله الحلبي ت ٤٤٧ هـ)، طبع في قم سنة ١٤٠٣ هـ.

١١ ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، الطوسي (محمد بن الحسن ت ٤٦٠ هـ)، طبع في بيروت سنة ١٩٧٠ م، وسنة ١٩٨٠ م.

وعليه شرح للمحقق الحلي بعنوان (نكت النهاية = حل مشكلات النهاية)، منشور ضمن (الجوامع الفقهية).

١٢ ـ الجمل والعقود، الطوسي، طبع ضمن (رسائل الشيخ الطوسي) في بيروت سنة ١٤٠٨ هـ.

١٣ ـ المراسم = المراسم العلوية، سلار (حمزة بن عبد العزيز الديلمي ت ٤٦٣ هـ) نشر ضمن (الجوامع الفقهية) ثم طبع مستقلاً في النجف الأشرف سنة ١٤٠٠ هـ.

١٤ ـ إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، الصهرشتي (سليمان بن الحسن، كان حياً قبل ٤٦٠ هـ).

١٥ ـ الجواهر = جواهر الفقه، ابن البراج (القاضي عبد العزيز بن نحرير الطرابلسي ت ٤٨١ هـ) نشر ضمن (الجوامع الفقهية).

١٦ ـ المهذب، ابن البراج (القاضي عبد العزيز الطرابلسي) وقد يطلق عليه (المهذب القديم) تفرقة بينه وبين مهذب ابن فهد.

١٧ ـ الغنية = غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، ابن زهرة (أبو المكارم حمزة بن علي الحسيني الحلبي ت ٥٨٥ هـ)، نشر ضمن (الجوامع الفقهية).

١٨ ـ إشارة السبق إلى معرفة الحق، ابن أبي الفضل (أبو الحسن علي بن أبي الفضل الحسن بن أبي المجد الحلبي)، نشر ضمن (الجوامع الفقهية).

١٩ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ابن حمزة (محمد بن علي بن حمزة المشهدي من فقهاء القرن السادس الهجري) نشر ضمن (الجوامع الفقهية)، ومستقلاً في النجف الأشرف سنة ١٣٩٩ هـ.

٢٠ ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي (جعفر بن الحسن الهذلي ت ٦٧٦ هـ)، نشر مراراً مطبوعاً على الحجر في إيران، منها نشرة سنة ١٣٧٧ هـ، وطبع على الحروف في بيروت، وفي النجف الأشرف سنة ١٣٨٩ هـ بأربعة مجلدات، وفي بيروت أيضاً سنة ١٩٧٨ م في مجلدين.

وترجم إلى اللغة الفارسية واللغة الروسية واللغة الفرنسية.

وشرح بعدة شروح قاربت التسعين شرحاً، طبع منها:

١ ـ مسالك الأفهام للشهيد الثاني.

٢ ـ مدارك الأحكام للسيد العاملي.

٣ ـ جواهر الكلام للنجفي.

٤ ـ هداية الأنام للكاظمي.

٥ ـ ذرائع الأحلام للمامقاني.

٦ ـ مصباح الفقيه للهمداني.

٧ ـ دلائل الأحكام للخنيزي.

٨ ـ شرح الشرائع للغاني.

٢١ ـ المختصر النافع = النافع = النافع في اختصار الشرائع، المحقق الحلي، اختصر به كتابه (شرائع الإسلام) المار الذكر، نشرته وزارة الأوقاف المصرية سنة ١٩٥٦ م وسنة ١٩٥٨ م، ثم أعيد طبعه في النجف الأشرف سنة ١٩٦٤ م، وفي بيروت سنة ١٩٨٧ م.

وعليه أكثر من شرح، والمطبوع منها:

١ ـ المعتبر في شرح المختصر، للمؤلف نفسه، طبع على الحجر بطهران ١٣١٨ هـ.

٢ ـ التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، للمقداد السيوري طبع بأربعة أجزاء.

٣ ـ الرياض، للسيد الطباطبائي، طبع حجرياً بمجلدين كبيرين.

٤ ـ المهذب البارع، ابن فهد الحلي.

٢٢ ـ الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد (أبو زكريا يحيى بن أحمد بن

يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلي ت ٦٩٠ هـ).

٢٣ ـ قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، العلامة الحلي (أبو منصور الحسن بن يوسف ت ٧٢٦ هـ)، طبع مستقلاً وطبع متناً مع شروحه المطبوعة، ومنها:

١ ـ إيضاح الفوائد في شرح القواعد، لفخر المحققين ابن المؤلف.

٢ ـ جامع المقاصد في شرح القواعد، للمحقق الكركي.

٣ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، للسيد العاملي.

٤ ـ شرح القواعد، للشيخ المظفر (طبع منه كتاب الحج).

٢٤ ـ تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، العلامة الحلي، طبع في طهران سنة ١٣٢٤ هـ وسنة ١٣٢٩ هـ، وبغداد سنة ١٣٣٨ هـ ودمشق سنة ١٣٤٢ هـ والنجف سنة ١٣٨٠ هـ وبيروت سنة ١٤٠٤ هـ.

وعليه أكثر من حاشية وأكثر من شرح، وطبع منها:

١ ـ حاشية الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء بهامش طبعة بغداد لسنة ١٣٣٨ هـ.

٢ ـ حاشية السيد محسن الأمين العاملي، طبع مع المتن سنة ١٣٤٢ هـ.

٣ ـ حاشية الشيخ جعفر البديري بهامش طبعة النجف ١٣٤٠ هـ.

٤ ـ شرح التبصرة، الآقا ضياء العراقي.

٥ ـ كفاية المحصلين في شرح تبصرة المتعلمين، الميرزا محمد علي بن محمد طاهر (آقا بالا) التبريزي الخياباني، طبع سنة ١٣٥٣ هـ، وهو شرح مزجي.

٦ ـ التكملة في شرح التبصرة، الشيخ إسماعيل التبريزي، طبع مجلد منه من البيع إلى آخر الديات سنة ١٣٣٧ هـ.

٧ ـ اللمعات النيرة في شرح تكملة التبصرة، الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ)، طبع مع (الشذرات).

٨ ـ صراط اليقين في شرح تبصرة المتعلمين، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي (ت ١٢٤١ هـ)، مدرج في (جوامع الكلم) المطبوع سنة ١٢٧٤ هـ.

٩ ـ شرح التبصرة، السيد عبد الكريم آل السيد علي خان ـ وهو شرح استدلالي ـ طبع منه كتاب الخمس.

١٠ ـ فقه الصادق، السيد صادق الروحاني القمي ـ وهو شرح استدلالي أيضاً ـ.

٢٥ ـ تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية = تحرير الفتاوى والأحكام، العلامة الحلي، نشر في طهران مطبوعاً على الحجر سنة ١٣١٤ هـ.

٢٦ ـ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلامة الحلي، نشر مع شرحه الموسوم بـ (مجمع الفائدة والبرهان) سنة ١٢٧٢ هـ ومزجاً مع (روض الجنان) سنة ١٣٠٧ هـ.

وعليه شرح طبع منها:

١ ـ غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، الشهيد الأول، طبع في إيران مكرراً، منها طبعة عام ١٣٠٢ هـ.

٢ ـ روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، الشهيد الثاني، طبع في إيران سنة ١٣٠٧ هـ.

٣ ـ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المولى الأردبيلي.

٤ ـ الطهارة (شرح طهارة إرشاد الأذهان)، الشيخ مرتضى الأنصاري.

٥ ـ الخمس (شرح لخمس إرشاد الأذهان) للأنصاري أيضاً طبع بعنوان (ملحقات المكاسب).

٢٧ ـ نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، العلامة الحلي.

٢٨ ـ اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، الشهيد الأول (محمد بن مكي العاملي ت ٧٨٦ هـ)، نشر مستقلاً في إيران أكثر من مرة، آخرها سنة ١٤٠٦ هـ.

ومن شروحه المطبوعة:

١ ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني.

٢ ـ الخيارات مع بعض مسائل البيوع (شرح استدلالي على اللمعة)، الشيخ علي ابن الشيخ جعفر آل كاشف الغطاء (ت ١٣٠٣ هـ) طبع بطهران مجلده الأول المنتهي إلى خيار التفليس سنة ١٣١٩ هـ.

٢٩ ـ الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشهيد الأول، نشر في إيران سنة ١٢٦٩ هـ.

٣٠ ـ البيان، الشهيد الأول، طبع في إيران سنة ١٣٢٩ هـ.

٣١ ـ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول، طبع في طهران سنة ١٢٧١ هـ.

٣٢ ـ معالم الدين (الطهارة)، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١ هـ)، طبع بإيران مكرراً منها سنة ١٣٢٢ هـ.

٣٣ ـ المفاتيح = مفاتيح الشرائع، الكاشاني (محمد بن مرتضى المدعو بمحسن ت ١٠٩١ هـ) في مجلدين: أولهما في العبادات والسياسات والثاني في العادات والمعاملات.

٣٤ ـ النخبة في الحكمة العملية والأحكام الشرعية، له أيضاً، طبع بإيران سنة ١٣٣٠ هـ.

٣٥ ـ الدرة المنظومة، السيد محمد المهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢ هـ)

ـ في الطهارة والصلاة ـ طبعت عدة مرات، مستهلها:

أفتتح المقال بعد البسمله　　بحمد خير منعم والشكر له

وقال في تسميتها وتاريخ نظمها:

غراء قد وسمتها بالدره　　تاريخها عام الشروع (غره)

ـ وعليها شرح مطبوع لآغا بن عابد الشيرواني الدربندي (ت ١٢٨٦ هـ) سماه (خزائن الأحكام في شرح الدرة المنظومة).

٣٦ ـ نجاة العباد في يوم المعاد، صاحب الجواهر (الشيخ محمد حسن النجفي ت ١٢٦٦ هـ).

ـ وله شروح مطبوعة منها:

١ ـ وسيلة المعاد في شرح نجاة العباد، إسماعيل بن أحمد العقيلي النوري (ت ١٣٢١ هـ)، طبع منه الطهارة والصلاة في ثلاثة مجلدات سنة ١٣١١ هـ ـ ١٣٢٤ هـ.

٢ ـ فوز المعاد وسلامة المرصاد (حاشية)، السيد أبو تراب الخوانساري (ت ١٣٤٦ هـ) طبع في النجف سنة ١٣٤١هـ.

٣ ـ سبيل الرشاد في شرح نجاة العباد، له أيضاً، طبع منه في النجف مجلد الصوم والميراث.

ـ وله مختصر بعنوان (ذريعة الوداد في مختصر نجاة العباد)، الميرزا حسين الخليلي (ت ١٣٢٦ هـ)، طبع بالهند ثم بإيران.

٣٧ ـ معتمد السائل، الشيخ عبدالله بن عباس الستري البحراني (ت حدود ١٢٧٠ هـ) طبع سنة ١٤٠٠ هـ.

٣٨ ـ منجية العباد في يوم المعاد، الشيخ محمد حسين الكاظمي (ت ١٣٠٨ هـ) طبع سنة ١٢٩٧ هـ.

ـ وعليه حاشية للسيد مهدي بن أحمد آل حيدر الكاظمي طبع سنة ١٣٠٥ هـ.

٣٩ ـ بغية الخاص والعام، للشيخ الكاظمي أيضاً، طبع في بمبيء سنة ١٢٩٧ هـ.

٤٠ ـ كلمة التقوى، الشيخ محمد رضا آل أسد الله الدزفولي طبع في بمبيء حجراً سنة ١٣٣٩ هـ.

٤١ ـ وسيلة النجاة، الشيخ محمد هادي بن محمد أمين الطهراني النجفي (ت ١٣٢١ هـ) طبع سنة ١٣١٠ هـ.

٤٢ ـ نعم الزاد ليوم المعاد، نجف: (محمد طه بن مهدي التبريزي ت ١٣٢٣ هـ) طبع في لكهنو سنة ١٣٠٩ هـ وفي النجف سنة ١٣١٥ هـ وفي بمبيء سنة ١٣٢٣ هـ ثم مع حواشي السيد كاظم اليزدي عليها في سنة ١٣٢٧ هـ.

٤٣ ـ القطرات والشذرات، الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ) طبع في بغداد.

٤٤ ـ العروة الوثقى فيما تعم به البلوى، اليزدي (محمد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي ت ١٣٣٧ هـ)، طبع طبعات متعددة ومتنوعة، مستقلاً ومحشى، وأولى طبعاته كانت سنة ١٣٣٠ هـ في بغداد وبجزءين، ثم في صيدا سنة ١٣٤٨ هـ.

ولأنه تميز وامتاز بكثرة فروعه كثرت الحواشي عليه، فقد طبع في بمبي (الهند) سنة ١٣٣٩ هـ وبهامشه حاشية الشيخ علي آل صاحب الجواهر (ت ١٣٤٠ هـ)، وفي أعلى صفحة العنوان من هذه الطبعة بيتان من الشعر، هما:

فقيه بيت الوحي ما خاب في ... عروته الوثقى من استمسكا
فإن أهل البيت أدرى بما ... في البيت من أحكامه مدرَكا

وفي أسفل الصفحة ثلاثة أبيات هي:

كاظم أهل البيت بالعروة الـ ... وثقى أتى فاستوجب الشكرا

والناس في الأشياء قد تستوي   وما استوت علماً ولا خُبرا
والشرع بيت للهدى قائم   والبيت أهلوه به أدرى

وطبعت في النجف عام ١٣٤٩ هـ وبهامشها حاشية الميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ هـ).

وطبع كثير من حواشيها مستقلاً مجدولاً، ومنه:

١ ـ حاشية الحاج آقا حسين القمي الحائري، طبعت على الحجر في النجف الأشرف سنة ١٣٥٦ هـ بخط أحمد الزنجاني.

٢ ـ حاشية الميرزا محمد حسين النائيني.

٣ ـ حاشية الشيخ عبد الكريم اليزدي، طبع بإيران سنة ١٣٤٧ هـ.

٤ ـ حاشية السيد محمد الفيروزآبادي، طبع بالنجف.

٥ ـ حاشية السيد أبو الحسن الأصفهاني.

٦ ـ حاشية الشيخ محمد رضا آل ياسين.

٧ ـ حاشية الميرزا عبد الهادي الشيرازي.

٨ ـ حاشية السيد روح الله الخميني.

وطبع كتاب (العروة الوثقى) مذيلاً بأربع حواشٍ هي:

١ ـ حاشية آغا ضياء العراقي.

٢ ـ حاشية السيد أبي الحسن الأصفهاني.

٣ ـ حاشية السيد آغا حسين القمي.

٤ ـ حاشية السيد آغا حسين البروجردي.

وطبعت (العروة الوثقى) في طهران (د.ت) بمجلد واحد كبير مذيلة بخمس

حواشٍ هي:

١ ـ حاشية السيد محمد رضا الموسوي الكلبايكاني.

٢ ـ حاشية السيد محسن الطباطبائي الحكيم.

٣ ـ حاشية السيد محمود الحسيني الشاهرودي.

٤ ـ حاشية السيد محمد كاظم الشريعتمداري.

٥ ـ حاشية السيد أبو القاسم الخوئي.

وطبعت في بيروت سنة ١٤٠٤ هـ (ط٢) بمجلدين مذيلة بعشر حواشٍ، هي:

١ ـ حاشية السيد روح الله الخميني.

٢ ـ حاشية السيد أبو القاسم الخوئي.

٣ ـ حاشية السيد أحمد الخونساري.

٤ ـ حاشية السيد محمد كاظم الشريعتمداري.

٥ ـ حاشية السيد حسن الطباطبائي القمي.

٦ ـ حاشية السيد محمد الرضا الكلبايكاني.

٧ ـ حاشية السيد شهاب الدين المرعشي النجفي.

٨ ـ حاشية السيد أبو الحسن الرفيعي.

٩ ـ حاشية السيد محمود الشاهرودي.

١٠ ـ حاشية السيد محمد الهادي الميلاني.

ولها حواشٍ أخرى مطبوعة، مثل:

١ ـ حاشية السيد عدنان الغريفي.

٢ ـ حاشية الشيخ أحمد كاشف الغطاء.

٣ ـ حاشية الشيخ عبدالله المامقاني طبع سنة ١٣٤٢ هـ.

٤ ـ حاشية السيد محمد بن زين العابدين النقوي، طبع سنة ١٣٤٣ هـ.

٥ ـ حاشية الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء.

٦ ـ حاشية السيد الميرزا آغا الأصطهباناتي.

٧ ـ حاشية الشيخ محمد حسن المظفر.

٨ ـ حاشية السيد حسين البروجردي.

٩ ـ حاشية السيد يونس الأردبيلي.

١٠ ـ حاشية السيد محمد تقي الخوانساري.

١١ ـ حاشية السيد محمد الرضوي.

١٢ ـ حاشية الشيخ عبد الكريم الزنجاني.

١٣ ـ حاشية الشيخ محمد كاظم الحاج حيدر الشيرازي.

١٤ ـ حاشية السيد صدر الدين الصدر.

١٥ ـ حاشية السيد محمد جعفر المروج الجزائري.

١٦ ـ حاشية السيد محمد الحسني البغدادي.

١٧ ـ حاشية السيد الميرزا حسن البجنوردي.

١٨ ـ حاشية السيد عبدالله الشيرازي.

١٩ ـ حاشية الشيخ محمد أمين زين الدين.

وعلى الكتاب شروح استدلالية، ومن مطبوعها:

١ ـ مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم.

٢ ـ مصباح الهدى، الشيخ محمد تقي الآملي.

٣ ـ مهذب الأحكام، السيد عبد الأعلى السبزواري.

٤ ـ تقريرات السيد أبي القاسم الخوئي، بأقلام عدة من طلابه.

٥ ـ كفاية الفقه المتعلقة بالعروة الوثقى، من تقريرات الملا محمد كاظم بن حسين الخراساني وتحرير السيد محمد كاظم الطباطبائي الكوه كمري.

٦ ـ دليل العروة الوثقى، الشيخ حسين الحلي.

٧ ـ مباني العروة الوثقى، الشيخ محمد تقي الفقيه.

٨ ـ سبيل الرشاد، السيد حسين مكي العاملي.

٩ ـ العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى، السيد علي شبر.

١٠ ـ نهج الهدى، الشيخ محمد تقي البروجردي.

١١ ـ مدارك العروة الوثقى، الشيخ يوسف الخراساني الحائري.

١٢ ـ الفقه الأرقى في شرح العروة الوثقى، الشيخ عبد الكريم الزنجاني.

١٣ ـ مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، السيد علي الفالي.

١٤ ـ الحجة العظمى في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحث السيد عبد الأعلى السبزواري)، السيد جمال الدين الحسيني الأسترآبادي.

١٥ ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، السيد محمد باقر الصدر.

ـ وترجم العروة الوثقى إلى لغة الأردو السيد سرور حسين الأمروهوي الهندي، وسماها (شريعة الهدى في ترجمة العروة الوثقى).

٤٥ ـ هدية المتقين، الشيخ هادي آل كاشف الغطاء، طبع سنة ١٣٤٢ هـ

ـ وهو تلخيص لكتابه الاستدلالي الموسع: هداية الأنام في معرفة الأحكام ـ.

٤٦ ـ سفينة النجاة، آل كاشف الغطاء (الشيخ أحمد بن علي ت ١٣٤٥ هـ) طبع في النجف سنة ١٣٣٨ هـ وسنة ١٣٥٥ هـ وسنة ١٣٥٦ هـ.

وعليه حاشية موسعة لأخي المؤلف الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، طبعت مع الأصل سنة ١٣٦٤ هـ.

٤٧ ـ ذخيرة العباد ليوم المعاد، الميرزا محمد تقي الشيرازي (ت ١٣٣٨ هـ).

٤٨ ـ نعم الزاد ليوم المعاد، الشيخ حبيب بن صالح آل قُرين البصري الأحسائي (ت ١٣٦٤ هـ).

٤٩ ـ خير الزاد ليوم المعاد، الشيخ عبد المحسن بن الشيخ حسين الخاقاني، طبع في النجف سنة ١٣٥٧ هـ.

٥٠ ـ وسيلة النجاة، الأصفهاني (السيد أبو الحسن ت ١٣٦٥ هـ)، طبع في النجف سنة ١٣٤١ هـ و ٤٣ و ٤٦ و ١٣٥٥ هـ.

ومن حواشيه المطبوعة:

١ ـ حاشية الشيخ محمد رضا آل ياسين، طبع في النجف ١٣٦٧ هـ.

٢ ـ حاشية السيد حسين الحمامي، طبع في النجف ١٣٦٩ هـ.

٣ ـ تحرير الوسيلة، السيد روح الله الخميني، طبع بإيران ١٤٠٤ هـ.

٤ ـ حاشية السيد عبد الأعلى السبزواري.

ومن شروحه المطبوعة:

ـ بغية الهداة إلى شرح وسيلة النجاة، السيد محمد جواد الطباطبائي التبريزي.

٥١ ـ المسائل المهمة، السيد حسن الصدر، طبعت سنة ١٣٣٧ هـ.

٥٢ ـ الدر الثمين في أهم ما يجب معرفته على المسلمين، السيد محسن الأمين العاملي، طبع بجزءين الأول في الأصول والثاني في الفروع.

٥٣ ـ بلغة الراغبين في فقه آل ياسين، الشيخ محمد رضا آل ياسين الكاظمي (ت ١٣٧٠ هـ) طبع في النجف سنة ١٣٥٦ هـ.

٥٤ ـ منهاج الصالحين، الحكيم (السيد محسن الطباطبائي ت ١٣٩٠ هـ) طبع طبعته الأولى بجزءين في النجف سنة ١٣٦٦ هـ وأيضاً في المكان والزمان المذكورين طبع (منهاج الناسكين) الخاص بالحج والذي يعد مكملاً له.

وله حاشيتان مطبوعتان، هما:

١ ـ حاشية السيد أبو القاسم الخوئي، وهي حاشية مزجية.

٢ ـ حاشية السيد محمد باقر الصدر، وهي حاشية ذيلية.

٥٥ ـ نخبة المسائل، السيد هادي الميلاني (ت ١٣٩٥ هـ) طبعت في النجف سنة ١٣٧٠ هـ.

٥٦ ـ الفتاوى الواضحة، السيد محمد باقر الصدر، طبعت في النجف.

٥٧ ـ كلمة التقوى، الشيخ محمد أمين زين الدين، طبعت في البحرين.

كتب الاستدلال:

١ ـ من لا يحضره الفقيه، الصدوق.

عليه شرح بعنوان (روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه) للمجلسي الأول (محمد تقي بن مقصود ت ١٠٧٠ هـ) طبع بأربعة عشر مجلداً.

٢ ـ تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، الطوسي.

٣ ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الطوسي أيضاً. وقد نهج المؤلفان فيها طريقة مدرسة الفقهاء المحدثين.

٤ ـ المبسوط، الطوسي، طبع في طهران بمجلد كبير، وأعيد طبعه سنة ١٣٧٨ هـ.

٥ ـ السرائر= السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، الحلي (محمد بن أحمد بن إدريس العجلي ت ٥٩٨ هـ)، طبع على الحجر بإيران سنة ١٢٧٠ هـ، ومعه مستطرفاته.

٦ ـ المعتبر= المعتبر في شرح المختصر (المختصر النافع)، المحقق الحلي.

٧ ـ إيضاح الفوائد في شرح القواعد، فخر المحققين (محمد بن الحسن الحلي ت ٧٧١ هـ)، طبع في قم (إيران) سنة ١٣٨٧ هـ.

٨ ـ غاية المراد في شرح نكت الإرشاد (إرشاد الأذهان)، الشهيد الأول.

٩ ـ جامع المقاصد في شرح القواعد (قواعد الأحكام)، المحقق الكركي (علي بن عبد العالي ت ٩٤٠ هـ)، طبع على الحجر بإيران بست مجلدات، وصل فيه إلى تفويض البضع من كتاب النكاح، وتمّمه الفاضل الهندي بكتابه (كشف اللثام عن وجه قواعد الأحكام).

١٠ ـ المسالك= مسالك الأفهام (شرح شرائع الإسلام)، الشهيد الثاني، طبع حجرياً بإيران في مجلدين كبيرين.

١١ ـ الروض= روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، الشهيد الثاني.

١٢ ـ مجمع الفائدة والبرهان، الأردبيلي (أحمد بن محمد ت ٩٩٣ هـ)، طبع حروفياً بسبعة مجلدات، وقبلها حجرياً سنة ١٢٠٢ هـ.

١٣ ـ مدارك الأحكام (شرح شرائع الإسلام)، العاملي (محمد بن علي الموسوي ت ١٠٠٩ هـ).

١٤ ـ معالم الدين في ملاذ المجتهدين، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١ هـ)، طبع (طهارته) في إيران سنة ١٣٢٢ هـ.

١٥ ـ ذخيرة العباد في شرح الإرشاد، المولى محمد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ)، طبع بإيران سنة ١٢٧٤ هـ.

١٦ ـ كفاية المقتصد، له أيضاً، طبع بإيران سنة ١٢٦٩ هـ و١٢٧٠ هـ.

١٧ ـ الحدائق = الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة، البحراني (يوسف بن أحمد آل عصفور ت ١١٨٦ هـ)، طبع حجرياً بتبريز سنة ١٣١٨ هـ بستة مجلدات ثم حروفياً باثنتين وعشرين مجلدة، وعليها تعليقة ذيلية لأستاذنا الشيخ محمد تقي الإيرواني.

١٨ ـ تتمة الحدائق (عيون الحقائق الناظرة في تتميم الحدائق الناضرة)، آل عصفور (حسين بن محمد ت ١٢١٦ هـ)، طبع في النجف سنة ١٣٤٢ هـ.

١٩ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، العاملي (محمد جواد ت ١٢٢٦ هـ)، طبع حروفياً بأحد عشر مجلداً كبيراً في القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

٢٠ ـ وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة، السيد محسن الأعرجي الكاظمي (ت ١٢٢٧ هـ) طبع بإيران سنة ١٣٢٠ هـ.

٢١ ـ كشف الغطاء= كشف الغطاء عن خفيات مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر الكبير (جعفر بن خضر الجناجي النجفي ت ١٢٢٨ هـ) طبع حجرياً بإيران.

٢٢ ـ غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، القمي (الميرزا أبو القاسم بن محمد ت ١٢٣١ هـ) طبع حجرياً بإيران سنة ١٣١٩ هـ ومعه رسائل عديدة له.

٢٣ ـ مناهج الأحكام، له أيضاً، طبع منه مجلد الصلاة بطهران سنة ١٣٧١ هـ.

٢٤ ـ معتمد الشيعة في أحكام الشريعة، المولى مهدي بن أبي ذر الزاقي ت ١٢٠٩ هـ.

٢٥ ـ الرياض= رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، الطباطبائي (علي بن محمد ت ١٢٣١ هـ) طبع على الحجر بمجلدين كبيرين سنة ١٢٧٢ هـ.

وعليه شرح بعنوان:

ـ وثيقة الوسائل في شرح رياض المسائل، السيد أحمد بن علي الحسيني الرشتي، طبع سنة ١٣٢٠ هـ.

٢٦ ـ مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبي المختار وعترته الأطهار، التستري (أسد الله ت ١٢٣٤ هـ) طبع على الحجر بإيران سنة ١٣٢٢ هـ.

٢٧ ـ المناهل، الطباطبائي الحائري (السيد محمد بن علي ت ١٢٤٢ هـ) طبع بإيران.

٢٨ ـ مستند الشيعة إلى أحكام الشريعة، النراقي (أحمد بن محمد مهدي ت ١٢٤٥ هـ) طبع بإيران على الحجر بمجلدين كبيرين.

٢٩ ـ الجواهر= جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، النجفي (محمد حسن بن محمد باقر ت ١٢٦٦ هـ) طبع على الحجر بست مجلدات كبار، ثم على الحروف في ثلاثة وأربعين مجلداً.

قالوا فيه: «لم يكتب مثله جامع في استنباط الحلال والحرام، ولم يوفق لنظيره أحد من الأعلام، لأنه محيط بالفقه من أوله إلى آخره، محتو على وجوه الاستدلال، مع دقة النظر ونقل الأقوال، قد صرف مؤلفه عمره الشريف وبذل وسعه في تأليفه فيما يزيد على ثلاثين سنة».

٣٠ ـ ذخائر النبوة، الشيخ هادي بن محمد أمين الطهراني (ت ١٣٢١ هـ) طبع منه مجلد الخيارات سنة ١٣٢٥ هـ.

٣١ ـ المكاسب = المتاجر، الأنصاري (مرتضى بن محمد أمين التستري ت ١٢٨١ هـ) طبع حجراً عدة طبعات، ثم حروفاً بأحد عشر مجلداً.

وعليه عدة شروح، منها:

١ ـ حاشية المكاسب، لليزدي.

٢ ـ حاشية المكاسب، للخراساني.

٣ ـ حاشية المكاسب، للأصفهاني الكمياني.

٤ ـ منية الطالب في حاشية المكاسب، للخونساري.

٥ ـ غنية الطالب في شرح المكاسب، للأوردكاني.

٦ ـ هداية الطالب إلى شرح المكاسب، الشيخ فتاح الشهيدي.

٧ ـ حاشية ميرزا علي الإيرواني.

٨ ـ نهج الطالب في حاشية المكاسب، للحجة الكوه كمري.

٩ ـ نهج الفقاهة، للسيد الحكيم.

١٠ ـ مصباح الفقاهة، للسيد الخوئي بقلم تلميذه الشيخ محمد علي التوحيدي.

١١ ـ محاضرات في الفقه الجعفري، للسيد الخوئي أيضاً بقلم تلميذه السيد علي الحسيني الشاهرودي.

١٢ ـ بلغة الطالب في شرح المكاسب، للسيد عبد المحسن فضل الله.

٣٢ ـ الطهارة، للأنصاري أيضاً.

٣٣ ـ البرهان القاطع، بحر العلوم (السيد علي بن رضا ت ١٢٩٨ هـ) طبع بإيران بثلاثة مجلدات.

٣٤ ـ هداية الأنام في شرح شرائع الإسلام، الكاظمي (محمد حسين ت ١٣٠٨ هـ) عدة مجلدات.

٣٥ ـ مصباح الفقيه (شرح شرائع الإسلام)، الهمداني (رضا بن محمد ت ١٣٢٢ هـ) طبع حجرياً بثلاثة مجلدات كبار، في الطهارة والصلاة والصوم والزكاة.

٣٦ ـ ذرائع الأحلام في شرح شرائع الإسلام، المامقاني (محمد حسن ت ١٣٢٣ هـ) طبع على الحجر بعدة مجلدات سنة ١٣١٩ ـ ١٣٤٩ هـ.

٣٧ ـ دلائل الأحكام في شرح شرائع الإسلام، الخنيزي (أبو الحسن علي بن حسن القطيفي ت ١٣٦٣ هـ) طبع في النجف الأشرف سنة ١٣٩٥ هـ بثمانية مجلدات.

٣٨ ـ كتاب الزكاة، الشيخ مرتضى الأنصاري، طبع في ملحقات المكاسب.

٣٩ ـ فقه الإمامية، آغا نجفي (محمد تقي بن محمد باقر الأصفهاني) طبع منه مجلد الطهارة سنة ١٢٩٩ هـ ومجلد البيع سنة ١٢٩٤ هـ.

٤٠ ـ السؤال والجواب، للسيد محمد كاظم اليزدي، من جمع تلميذه الشيخ علي أكبر الخوانساري، طبع مجلده الأول من الطهارة إلى النكاح سنة ١٣٤٠ هـ.

٤١ ـ تحرير المجلة (مجلة الأحكام العثمانية للأحوال الشخصية)، آل كاشف الغطاء (محمد الحسين ت ١٣٧٤ هـ)، طبع في النجف سنة ١٣٥٩ هـ بخمس مجلدات.

٤٢ ـ شرح القواعد (قواعد الأحكام)، المظفر (محمد حسن ت ١٣٧٥ هـ)، طبع منه كتاب الحج بمجلد واحد.

٤٣ ـ بغية الهداة في شرح وسيلة النجاة، الطباطبائي (محمد الجواد التبريزي ت ١٣٨٧ هـ)، طبع منه مجلدان.

٤٤ ـ مستمسك العروة الوثقى، الحكيم (محسن الطباطبائي ت ١٣٩٠ هـ)، طبع في طبعته الثانية بثلاثة عشر مجلداً.

وعلى نسختي ـ وهي مصورة عن الطبعة الثانية ـ كتبتُ الأبيات التالية بخط اليد وبتوقيع (عبد الحميد) وهو الخطيب الشيخ عبد الحميد المرهون القطيفي:

لم أرَ مثل الحكيم في حِكَمِهْ	جلّ إلـه أولاه من نِعَمِهْ
إن شئت نهج الهدى فمنهجه	منهاجه والإعجاز في كلمه
أو شئت بالعروة التمسك فالمستمـ	ـسك الفذ صيغ من قلمه
أو شئت مصداق حكمة الحسن الـ	ـسبط جلياً فانظر إلى عظمه
تهابه العين أن تراه ويخشا	ه الفؤاد الجسور في هممه
تلك ثمار التقوى لغارسها	من يزرع الكرم يجنِ من كرمه

والأبيات التالية مكتوباً أعلاها (للأقل حسين) وهو العلامة الشيخ حسين القديحي القطيفي:

مستمسك العروة ما مثله	في كتب الفقه ولا من نظيرْ
جاد به المولى حليف التقى	السيد المحسن نعم الخبير
بفقه أهل البيت من شُرّفوا	من ربهم بالفضل يوم الغدير
صلّى عليهم ربنا دائماً	ودام مولانا بخير كثير

٤٥ ـ دليل الناسكين (شرح مناسك الحج للنائيني)، الحكيم.

٤٦ ـ مصباح الهدى (شرح العروة الوثقى)، الآملي (محمد تقى ت ١٣٩١ هـ) طبع بعشر مجلدات.

٤٧ ـ دليل العروة الوثقى، الشيخ حسين الحلي، طبع منه مجلد واحد في الطهارة.

٤٨ ـ بحوث فقهية، الحلي أيضاً، بقلم تلميذه السيد عز الدين بحر العلوم.

٤٩ ـ سبيل الرشاد (في شرح الإجارة من كتاب العروة الوثقى)، العاملي (حسين بن يوسف مكي العاملي) طبع بمجلد واحد.

٥٠ ـ العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى، شبر (علي بن محمد الحسيني ت ١٣٩٣ هـ) طبع منه أربعة مجلدات.

٥١ ـ نهج الهدى في التعليق على العروة الوثقى، الشيخ محمد تقي البروجردي، طبع منه جزءان في الطهارة والصلاة.

٥٢ ـ أنوار الوسائل، الخاقاني (محمد طاهر بن عبد الحميد آل شبير ت ١٤٠٦ هـ) طبع منه مجلدان في الطهارة.

٥٣ ـ كتاب الخمس (شرح مبحث الخمس في تبصرة العلامة الحلي)، السيد عبد الكريم علي خان.

٥٤ ـ مباني العروة الوثقى، الفقيه (محمد تقي العاملي) طبع منه جزء الخمس.

٥٥ ـ التنقيح (شرح العروة الوثقى)، الخوئي، بقلم تلميذه علي الغروي، عدة مجلدات.

٥٦ ـ مباني تكملة المنهاج، الخوئي أيضاً، طبع بمجلدين.

٥٧ ـ دروس في فقه الشيعة، الخوئي أيضاً بقلم تلميذه السيد مهدي الخلخالي، طبع منه جزءان.

٥٨ ـ المكاسب المحرمة، السيد روح الله الخميني، طبع بطهران في مجلدين.

٥٩ ـ كشف الحقائق عن الفقه الجعفري في المكاسب، تقريرات بحث الميرزا هاشم الآملي، بقلم تلميذه السيد حسين الطبري، طبع في النجف سنة ١٣٨٠ هـ.

٦٠ ـ القطرة في زكاة الفطرة، تقريرات بحث السيد عبدالله الطاهري الشيرازي، بقلم تلميذه الشيخ علي محمد المازندراني، طبع في النجف سنة ١٣٨٠ هـ.

٦١ ـ مصباح الفقيه في المواريث، الشيخ يوسف الفقيه العاملي، طبع سنة ١٣٥٢ هـ.

٦٢ ـ مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، السبزواري (عبد الأعلى الموسوي) طبع في النجف الأشرف بثلاثين مجلداً.

٦٣ ـ الفقه، الشيرازي (محمد بن مهدي الحسيني) طبع في (١١٠) عشرة ومائة مجلد وغيرها.

ومما هو لا يزال مخطوطاً يقف الباحث والدارس على ذكر شيء غير قليل منه في الموسوعات الكبرى كالجواهر ومفتاح الكرامة، وباستعراض واف في كتاب (الذريعة إلى تصانيف الشيعة) لآقا بزرك الطهراني.

كتب بين بين :

ومما يأتي بين العرض والاستدلال:

١ ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني (زين الدين بن علي العاملي ت ٩٦٦ هـ) طبع حجراً في إيران بمجلدين كبيرين، وحروفاً ببيروت بمجلدين أيضاً وفي النجف بعشر مجلدات.

وعلى نشرته الحجرية أكثر من حاشية كتبت بالأشكال الزخرفية، ومن أهمها حاشية سلطان العلماء (السيد علاء الدين الحسين الحسيني المرعشي ت ١٠٦٤ هـ).

وطبع من شروحه:

ـ سراج الأمة في شرح شرح اللمعة، الشيخ محمد حسن بن صفر علي البارفروشي، طبع سنة ١٣٢٤ هـ.

٢ ـ السداد = سداد العباد ورشاد العُبّاد، آل عصفور (الشيخ حسين بن محمد الدرازي البحراني ت ١٢١٦ هـ) وهو في العبادات والمتاجر ـ طبع أكثر من مرة، منها في بمبىء سنة ١٣٣٩ هـ وفي سنة ١٤٠٨ هـ مصوراً على نشرة النجف الأشرف التي كانت سنة ١٣٨١ هـ.

وله من الشروح:

١ ـ توضيح المفاد، للشهابي (الشيخ عبد المحسن الدرازي).

٢ ـ مفتاح الرشاد، للعصفور (الشيخ ناصر بن الشيخ أحمد).

٣ ـ فقه الإمام جعفر الصادق، مغنية (محمد جواد العاملي)، طبع ببيروت في ست مجلدات.

كتب الخلاف:

١ ـ الخلاف، الطوسي، طبع في طهران سنة ١٣٧٧ هـ.

٢ ـ المنتهى = منتهى المطلب في تحقيق المذهب العلامة الحلي (ذكر فيه خلاف علمائنا خاصة ومستند كل قائل مع الترجيح لما صار إليه) طبع بتبريز.

٣ ـ التذكرة = تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي (ذكر فيه خلاف علماء الإسلام في كل مسألة مع تأييد قول الشيعة) طبع في طهران.

٤ ـ المختلف = مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحلي، طبع في إيران سنة ١٣٢٣ هـ.

٥ ـ الإنصاف في تحقيق مسائل الخلاف (من كتاب جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام)، الشيخ محمد طه نجف (ت ١٣٢٣ هـ)، طبع مع بعض رسائله الفقهية الأخرى سنة ١٣٢٤ هـ.

تبويبه

إن أقدم وأشهر تبويب لموضوعات الفقه هو الذي يبوبها بتقسيم الفقه إلى: عبادات ومعاملات.

وتقسيم المعاملات إلى: عقود وإيقاعات وأحكام.

ملاحظاً فيه: نوعية المصلحة المتوخاة من تشريع الحكم أساساً للقسمة في الشق الأول من التقسيم، فإن كانت المصلحة أخروية كان الحكم عبادياً، وإن كانت دنيوية كان الحكم معاملياً.

ومتخذاً في الشق الثاني منه: إشتراط الصيغة وعدمه أساساً للقسمة، فإن كانت المعاملة غير مشروطة بالصيغة فهي الأحكام.

وإن كانت المعاملة مشروطة بالصيغة كان أساس القسمة اشتراط صدور الصيغة من طرفي المعاملة وعدمه.

فإن كانت المعاملة مشروطاً فيها إجراء الصيغة من الطرفين الموجب والقابل فهي العقود.

وإن كان إجراء الصيغة من طرف واحد فهي الإيقاعات.

وقد أوضح الشهيد الأول هذا التبويب الرباعي مبيناً أساس القسمة فيه بقوله:
«وكل ذلك ينحصر في أربعة أقسام: العبادات، والعقود، والإيقاعات، والأحكام.

ووجه الحصر: إن الحكم الشرعي إما أن تكون غايته الآخرة أو الغرض الأهم منه الدنيا.

والأول: العبادات.

والثاني إما أن يحتاج إلى عبارة أو لا.

والثاني: الأحكام.

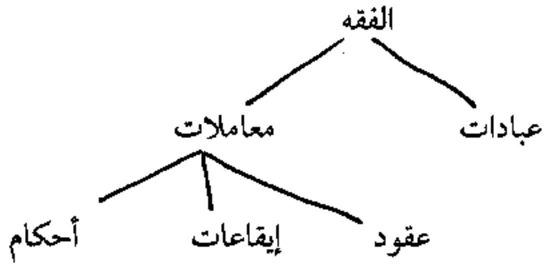
والأول إما أن تكون العبارة (فيه) من اثنين ـ تحقيقاً أو تقديراً ـ، أو لا.

والأول: العقود.

والثاني: الإيقاعات»[١].

ثم أطلق اسم (معاملة) على كل من الأقسام الثلاثة غير العبادات، قال: «وكل حكم شرعي يكون الغرض الأهم منه الدنيا، سواء كان لجلب النفع أو دفع الضرر يسمى معاملة».

الخلاصة:



ونجد هذا التقسيم في أمثال (الشرائع) للمحقق الحلي و (اللمعة) للشهيد الأول، وغيرهما من كتب ورسائل الأقدمين الفقهية.

ويشمل قسم العبادات ـ عندهم ـ الموضوعات التالية:

الطهارة، الصلاة، الزكاة، الخمس، الصوم، الاعتكاف، الحج، العمرة، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقسم العقود: التجارة، الرهن، المفلس، الحجر، الضمان، الصلح،

---

(١) القواعد والفوائد: ١/ ٣٠ ـ ٣١.

الشركة، المضاربة، المزارعة، المساقاة، الوديعة، العارية، الإجارة، الوكالة، الوقوف، الصدقات، السكنى، الهبات، السبق والرماية، الوصايا، النكاح.

والإيقاعات: الطلاق، الخلع والمباراة، الظهار، الإيلاء، اللعان، العتق، التدبير، المكاتبة، الاستيلاد، الإقرار، الجعالة، الإيمان، النذر.

والأحكام: الصيد، الذباحة، الأطعمة والأشربة، الغصب، الشفعة، إحياء الموات، اللقطة، الفرائض، القضاء، الشهادات، الحدود والتعزيرات، القصاص، الديات[١].

ثم اقتصر في تبويب المواد الفقهية لدى فقهائنا المتأخرين على تقسيمها إلى: عبادات ومعاملات.

وذلك بإدراج أقسام المعاملات تحت عنوان (المعاملات) من غير عنونتها بأسمائها الخاصة بها.

ونرى هذا في مثل (منهاج الصالحين) للسيد الحكيم.

وحديثاً وضع الشهيد الصدر تبويباً جديداً مغايراً من ناحية منهجية للتبويب القديم مغايرة تكاد تكون جذرية، وذلك تصنيفه الأحكام الفقهية في رسالته العملية الموسومة بـ (الفتاوى الواضحة) إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: العبادات.

القسم الثاني: الأموال، ويشتمل على الأموال العامة والأموال الخاصة.

القسم الثالث: السلوك الخاص.

القسم الرابع: السلوك العام.

وأدرج في قسم العبادات الموضوعات التالية: الطهارة، الصلاة، الصيام، الاعتكاف، الحج والعمر، الكفارات.

---

(١) أنظر: الشرائع للمحقق الحلي.

وأوضح مبررات عدوله عن تبويب من قبله إلى تبويبه المذكور في مقدمة رسالته المشار إليها ص ١٢ ـ ١٤ ط ٢.

وكانت ملاحظاته واردة ومفيدة.

أما تبويبه المشار إليه فهو ـ في رأيي ـ نقلة منهجية موفقة أملتها عليه معايشته لحضارة العصر بكل أبعادها، وبكل وعيه وبكل حماسته لخدمة الدين والمجتمع.

ولكن ـ وبكل أسى وأسف ـ لم تمتد به الأيام لإكمال مؤلفه (الفتاوى الواضحة) وفق التبويب الذي وضعه، فقد صدر منه القسم الأول فقط، والذي هو في العبادات، حيث هوى من على منبره شهيداً كريماً في معترك الصراع بين الإسلام والإمبريالية الغازية، ففقد المسلمون بفقده القائد الفكري المبدع الذي قَلَّ أن يجود الزمان بمثله، وحرموا من إبداعات عبقريته المتقدة ذكاءً وحماسة.

وقد أشار (قدّه) إلى ما يندرج تحت كل قسم من الأقسام في مقدمة الجزء الأول من رسالته (الفتاوى الواضحة) بقوله: «وأحكام الشريعة ـ على الرغم من ترابطها واتصال بعضها ببعض ـ يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام كما يلي:

١ ـ العبادات، وهي: الطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف والحج والعمرة والكفارات.

٢ ـ والأموال، وهي على نوعين:

أ ـ الأموال العامة، ونريد بها: كل مال مخصص لمصلحة عامة، ويدخل ضمنها: الزكاة والخمس، فإنهما على الرغم من كونهما عبادتين يعتبر الجانب المالي فيهما أبرز، وكذلك يدخل ضمنها: الخراج والأنفال، وغير ذلك.

ب ـ الأموال الخاصة، ونريد بها: ما كان للأفراد، واستعراض أحكامها في بابين:

الباب الأول: في الأسباب الشرعية للتملك أو كسب الحق الخاص.

ويدخل في نطاق هذا الباب: أحكام الإحياء والحيازة والصيد والتبعية والميراث والضمانات والغرامات، بما في ذلك عقود الضمان والحوالة والقرض والتأمين، وغير ذلك.

الباب الثاني: في أحكام التصرف في المال، ويدخل في نطاق ذلك: البيع والصلح والشركة والوقف والوصية، وغير ذلك من المعاملات والتصرفات.

٣ ـ السلوك الخاص، ونريد به كل سلوك شخصي للفرد لا يتعلق مباشرة بالمال ولا يدخل في عبادة الإنسان لربه.

وأحكام السلوك الخاص نوعان:

الأول: ما يرتبط بتنظيم علاقات الرجل مع المرأة ويدخل فيه النكاح والطلاق والخلع والمباراة والظهار والإيلاء، وغير ذلك.

الثاني: ما يرتبط بتنظيم السلوك الخاص في غير ذلك المجال، ويدخل فيه أحكام الأطعمة والأشربة والملابس والمساكن وآداب المعاشرة وأحكام النذر واليمين والعهد والصيد والذباحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك من الأحكام والمحرمات والواجبات.

٤ ـ السلوك العام، ونريد به: سلوك ولي الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب، ومختلف العلاقات الدولية، ويدخل في ذلك أحكام الولاية العامة والقضاء والشهادات والحدود والجهاد، وغير ذلك[١].

وإذا رجعنا إلى تاريخ دخول التبويب القديم إلى مجال التأليف الإمامي فإننا سنرى أنه جاء عن طريق التأثر بالتأليف الفقهي السني.

والذي يبدو لي أن المؤلفين السنة اعتمدوا في وضع التبويب المنهج المنطقي القديم الذي يريد في القسمة أن تتوفر على أساسٍ يصحح القسمة منطقياً من دون

---

(١) الفتاوى الواضحة: ٤٦ ـ ٤٧.

أن يشترط في الأساس أن يكون مراعى فيه طبيعة الموضوع ومتطلباتها، وبخاصة إذا كان تطبيقياً يراد تجسيده في الواقع المعاش.

ومن هنا كانت المفارقة فيما أخال.

ولهذا، واستمداداً من الواقع التطبيقي الذي يعيشه الإنسان المسلم، ومما يقرره المنهج العلمي الحديث من وجوب مراعاة الحاجة إلى الفقه في عالم الحياة المعاشة للمسلم، وبغية أن تترابط موضوعاته ترابطاً عضوياً وفق ما لها من أهداف رأيت أن أقسمه إلى الأبواب التالية:

١ ـ أحكام العبادات.

٢ ـ الأحكام الفردية.

٣ ـ أحكام الأسرة.

٤ ـ الأحكام الاجتماعية.

٥ ـ أحكام الدولة.

٦ ـ أحكام الحقوق المالية العامة.

٧ ـ أحكام المعاملات الاقتصادية.

ويشمل قسم أحكام العبادات، أمثال: الطهارة، الصلاة، الصوم، الاعتكاف، الحج، العمرة، الزيارة... إلخ.

ويندرج في باب الأحكام الفردية، أمثال: أحكام التكلم، أحكام الاستماع، أحكام القراءة، أحكام اللباس، أحكام الزينة، الرياضة البدنية، أحكام النظر، أحكام الأكل، أحكام الشرب، أحكام السكن، أحكام الالتزامات (النذر والعهد واليمين) و... إلخ.

ويدخل في قسم أحكام الأسرة، أمثال: الزواج، الطلاق، الخلع والمباراة، الظهار، الإيلاء، اللعان، الرضاع، الحضانة، التربية، النفقة، الولاية، الميراث و... إلخ.

وفي الأحكام الاجتماعية، أمثال: الرقابة الاجتماعية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، التكافل الاجتماعي، تولي الأمور الحسبية من قبل عدول المؤمنين، المنشآت الاجتماعية الخيرية و . . . إلخ.

وفي أحكام الدولة، أمثال: رئاسة الدولة، الجهاز الحكومي، أجهزة الإدارة المحلية، الوظائف الاجتماعية للدولة، الوظائف الدولية للدولة، الدفاع، الجهاد و . . . إلخ.

وفي الحقوق المالية العامة، أمثال: الزكاة، الخمس، الكفارات المالية، الصدقات العامة، الأوقاف العامة، رد المظالم، النذور المالية، التبرعات الخيرية، الأنفال، الخراج . . . إلخ.

وفي المعاملات الاقتصادية، أمثال: التجارة، الزراعة، الصناعة، الملكية، الصرافة والمصارف (البنوك)، الشركات، المضاربة، القرض، الحوالة، الكفالة، الإجارة . . . إلخ.

التكليف الشرعي

- تعريفه
- طرق معرفة الأحكام
- مراحل الحكم الشرعي
- شروط التكليف
- أهلية التكليف

تعريفه

يفاد مما جاء في (معجم ألفاظ القرآن) ـ مادة كلف ـ من تعريفه التكليف بقوله: «كلّف غيرَه عملاً يكلفه إياه: أوجب عليه أن يعمله»، أن التكليف يعني (الإلزام)، ومن هنا سميت الأحكام الشرعية بـ (التكاليف) لما في الأديان الإلـٰهية من الإلزام بالالتزام بتعاليم الدين وأحكامه.

فالتكليف: علاقة بين المكلِّف ـ وهو الله ـ والمكلَّف ـ وهو الإنسان ـ تقوم على الإلزام من جانب الله تعالى والالتزام من جانب الإنسان.

ولأن امتثال التكاليف (الأحكام) يتطلب معرفتها مسبقاً لا بد من التطرق أولاً إلى بيان الطرق الموصلة إلى معرفتها وبيان مراحلها التي تمر بها وهي في طريقها من الله إلى الإنسان، ثم بيانها على نحو التفصيل ـ كما سيأتي.

طرق معرفة الأحكام

والطرق الموصلة إلى معرفة الأحكام الفقهية، هي:

الاجتهاد.

التقليد.

الاحتياط.

١ ـ الاجتهاد:

عرّف ابن الحاجب في (مختصره) الاجتهاد بـ: «إستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»[١].

واختاره جلّ علماء السنّة، وغير واحد من أصحابنا، منهم العلاّمة الحلي، قال في (مبادىء الوصول): «الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية»[٢]. والشيخ حسن العاملي، قال في (معالم الدين): «أما في الاصطلاح: فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي»[٣].

والذي يظهر تتبعاً أنه التعريف الأقدم والأشهر، وبخاصة عند علماء السنة ـ كما أشرت.

ولإبعاد ما قد يؤخذ عليه في استخدامه كلمة (الظن) قال صاحب الكفاية: «الأولى تبديل (الظن بالحكم) بـ (الحجة عليه)...» وذلك لأن المناط في

---

(١) مختصر المنتهى: ٢/ ٢٨٩.

(٢) مبادىء الوصول: ٢٤٠.

(٣) معالم الدين: ٣٨١.

الاجتهاد هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي لا الظن[1] .

وذكر ـ أعني صاحب الكفاية ـ تعريفاً آخر للاجتهاد، هو التعريف القائل بأن الاجتهاد «ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوةً قريبة»[2] .

وهو التعريف الذي اشتهر بين أصحابنا مؤخراً، ابتعاداً عما أُخذ على التعريف السابق من نقود، أهمها: أنه لا اعتبار بالظن بما هو ظن، وإنما العبرة بما جعلت له الحجية شرعاً، ظناً كان أو غير ظن.

ولاحظ أستاذنا السيد الخوئي على هذا التعريف تحديده الاجتهاد بـ (الملكة)، لأن ذلك يخرج الاجتهاد عن أن يكون من الطرق لمعرفة الحكم الشرعي، قال في (التنقيح): «من هنا (أي لما ورد على التعريف السني من إشكالات) فسره المتأخرون من أصحابنا بأنه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية.

وتعريف الاجتهاد بذلك، وإن لم ترد عليه المناقشة المتقدمة (يعني على سابقه) إلّا أن الاجتهاد ـ بهذا المعنى ـ ليس من أطراف الوجوب التخييري الثابت للاجتهاد والتقليد والاحتياط.

وذلك لأن الأحكام الواقعية ـ على ما بيناه سابقاً ـ قد تنجزت بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال، ولأجله قد استقل العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ، وهو لا يتحصل إلّا بالاحتياط أو بتحصيل العلم بالأحكام من دون متابعة الغير كما في الاجتهاد، أو بمتابعته كما في التقليد، حيث إن المكلف بتركه تلك الطرق يحتمل العقاب في كل ما يفعله ويتركه لاحتمال حرمته أو وجوبه، والعقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

---

(١) كفاية الأصول: ٢/ ٤٢٢ مشكيني.

(٢) م. ن.

ومن البديهي أن المجتهد ـ أعني من له ملكة الاستنباط ـ من غير أن يستنبط ويتصدى لتحصيل الحجة ولا في حكم واحد كغيره يحتمل العقاب في كل أفعاله وتروكه، ومعه لا بد له أيضاً إما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو يحتاط.

وبهذا ينكشف أن الاجتهاد الذي يعد عدلاً للتقليد والاحتياط ليس هو بمعنى الملكة، وإنما معناه تحصيل الحجة على الحكم الشرعي بالفعل، أعني العمل والاستنباط الخارجيين لأنه المؤمِّن من العقاب، ولا أثر في ذلك للملكة»[١].

«إذاً، الاجتهاد بمعنى الملكة لا يترتب عليه الأَمن من العقاب ولا يكون عدلاً للتقليد والاحتياط، فالصحيح أن يعرّف الاجتهاد بتحصيل الحجة على الحكم الشرعي»[٢].

والذي يظهر من موقف سيدنا الأستاذ من تعريف المشهور للاجتهاد بأنه ملكة، أن الملكة مكنة كما عبّر عنها العلاّمة الحلي[٣]، أو قدرة كما سماها أستاذنا الصدر[٤]، فإن استتبعها الفقيه بالممارسة فأعملها في البحث لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي كان الاجتهاد عديلاً للتقليد والاحتياط، وكان مثلهما طريقاً يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي.

وهي ملاحظة دقيقة وموفقة.

ولهذا يمكننا أن نعرّف الاجتهاد بأنه: القدرة العلمية المستخدمة في استنباط الحكم الشرعي الفرعي من دليله.

وبهذا نكون قد جمعنا بين مؤدى تعريف المشهور ومحتوى تعريف سيدنا الأستاذ.

---

(١) التنقيح: ٢٠ ـ ٢١.
(٢) م. ن: ٢٢.
(٣) مبادىء الوصول: ٢٤١.
(٤) الفتاوى الواضحة.

والاجتهاد المقصود هنا يحصل لطالبه بتوافره على أمرين متكاملين، هما:

أ - دراسة القدر المطلوب من مقدمات علم الفقه التي تقدم تعدادها وبيانها.

ب - إستخدامها في عملية الاستنباط.

وبتوضيح آخر:

إن طالب الفقه أو الاجتهاد لا بد له من أن يمر في رحلته العلمية للوصول إلى الاجتهاد بمرحلتين: نظرية وتطبيقية.

المرحلة النظرية: هي درس مقدمات الفقه.

والمرحلة التطبيقية: هي تطبيق ما حصل عليه في المرحلة النظرية من مفاهيم ونظريات وقواعد وما إليها على الأدلة الشرعية لاستفادة الحكم الشرعي منها.

ولكن بشرط أن يكون محصوله من المقدمات قد ثبت صدقه لديه، وتمت حجته عنده.

وبهذا يكون الاجتهاد طريقاً من طرق معرفة الحكم الشرعي.

والدليل على وجوب الاجتهاد:

أ - الدليل العقلي الملزِم بالأخذ بالدين، لأن التمسك بالدين يعني المعرفة والطاعة، والطاعة بامتثال الأحكام لا تتحقق إلاّ بعد معرفة الأحكام الشرعية، والطريق الأساسي والمباشر لمعرفة الحكم الشرعي هو الاجتهاد.

ب - الآية القرآنية الكريمة: **﴿فلولا نفر من كل فرقةٍ منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾**، وقد مر بيان دلالتها على ذلك.

ووجوب الاجتهاد كوسيلة لمعرفة الحكم الشرعي وجوب تخييري، يتخير المكلف فيه بين ثلاثة أعدال، هي:

الاجتهاد.
والتقليد.
والاحتياط.

٢ ـ التقليد:

إختلف في تعريف التقليد على أقوال، أهمها:

أ ـ التقليد: هو العمل بفتوى المجتهد.

ب ـ التقليد: هو الالتزام بالعمل بفتوى المجتهد.. بمعنى أن المقلِد يلزم نفسه أن يعمل وفق فتوى المجتهد.

وفي ضوئه: يصدق عليه أنه مقلد حتى قبل أن يباشر عمله وفق فتوى من يقلده.

ج ـ الاستناد إلى فتوى المجتهد في مجال العمل.

ولإلقاء الضوء على التعريفات المذكورة في أعلاه نقول:

التقليد من المفاهيم التي لم تحدد من قبل الشارع المقدس، فلم يرد عنه نص معتبر يفيد هذا، ولعل ذلك لأنه من المفاهيم المفهومة لشيوع معناها اجتماعياً، ولارتكازها ذهنياً عند عامة الناس، بسبب ممارستها في جل مجالات حياة الإنسان حتى عادت من ضروريات حياته.

فكل منا يدرك أن غير ذي التخصص يرجع إلى ذي التخصص.

فالتعاريف هذه والأخرى من نظائرها، قد لا تلتقي التقاءً تاماً مع مفهوم التقليد لغوياً واجتماعياً، الذي يعني رجوع غير المتخصص إلى المتخصص.

إلاّ أن التقليد كوسيلة شرعية يزداد على التقليد بمفهومه الاجتماعي الدال على رجوع الجاهل إلى العالم أو غير المتخصص إلى المتخصص في أنه يعني بالإضافة إلى هذا: تحميل المقلَّد المقلِّد مسؤولية ما يترتب على العمل وفق فتواه

أمام المكلَّف تعالى من محاسبة سواء أدت إلى مثوبة أو إلى عقوبة.

وبتوضيح آخر:

إن العبد المكلف لأنه لم يحاول أن يكون مجتهداً فيكون متخصصاً بعلم الفقه، وهو يعلم بأنه يجب عليه معرفة الحكم الشرعي المراد امتثاله منه، ويعلم أن الطريق الأيسر والأسهل له هو أن يرجع إلى ذوي الاختصاص في معرفة الأحكام الشرعية، وهم الفقهاء، اختار التقليد.

ولكنه ولأنه يعلم أيضاً أنه سيحاسب على امتثاله التكليفَ ـ هل أداه كما هو مطلوب منه، وهي مسؤولية المكلَّف أمام المكلِّف ـ حمّل الفقيهَ مسؤوليةَ الوصول إلى معرفة الحكم الشرعي المتمثلة في سؤاله يوم الحساب بـ (هل تعلمتَ)، وقلّدها في عنقه، أي طوّق رقبته بها.

وتقليد العنق، وكذلك تطويق الرقبة لغوياً واجتماعياً معناه: تحميل الآخر المسؤولية والخروج من عهدتها.

ولعل التعبير المعروف في اللهجة العراقية العامية الذي يقول: (قَلّدْها عالمْ واطلعْ سالمْ) ـ أي قلد مسؤوليتك الشرعية في معرفة الحكم الشرعي من دليله عالماً فقيهاً واخرج من عهدتها سالماً ـ يشير إلى هذا، لأنه مأخوذ من المفهوم الاجتماعي لكلمة التقليد.

والرواية عن عبد الرحمٰن بن الحجاج تدل على هذا وتوضحه، قال: «كان أبو عبدالله (ع) قاعداً في حلقة ربيعة الرأي فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبدالله (ع): هو في عنقه قال أو لم يقل، وكل مفتٍ ضامن»[1].

(١) التنقيح: ٧٩ عن الوسائل: الباب السابع من أبواب آداب القاضي.

فالتقليد ـ على هذا ـ هو نقل مسؤولية معرفة الحكم الشرعي من عهدة المقلِّد إلى عهدة المقلَّد (المفتي).

وبهذا يكون التقليد طريقاً من طرق معرفة الحكم الشرعي مع أخذ الفارق بينه وبين الاجتهاد كطريقين إلى الحكم الشرعي بعين الاعتبار.

ذلك أن الاجتهاد طريق مباشر، والتقليد طريق غير مباشر، لأنه يوصل إلى الحكم الشرعي عن طريق الاجتهاد.

وما ذكر من الالتزام أو العمل أو الاستناد هي أمائر ودلائل على التقليد.

والدليل على مشروعية التقليد جوازاً أو وجوباً هو السيرة العقلائية الدالة على لزوم رجوع الجاهل إلى العالم.

وبتعبير آخر:

التقليد ظاهرة اجتماعية دأب الناس عليها في كل المجتمعات البشرية منذ القدم وحتى يومهم هذا.

وتتمثل هذه الظاهرة في رجوع غير المتخصص إلى المتخصص.

ولأنها من الوضوح بمكان البداهة لا تحتاج إلى زيادة بيان.

وفي المروي عن الإمام الصادق (ع): «عن مسعدة بن زياد، قال: سمعت جعفر بن محمد (ع) وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿**فللّه الحجة البالغة**﴾ فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي كنتَ عالماً؟

فإن قال: نعم، قال له: أفلا عَمَلْتَ بما عَلِمْتَ؟

وإن قال: كنتُ جاهلاً، قال: أفلا تعلمتَ حتى تعمل؟!. فيخصمه، فتلك الحجة البالغة»[1].

---

(١) التنقيح: ١٦ نقلاً عن أمالي المفيد: ١٨٠ ط ٢.

والتقليد يُحتاج إليه كوسيلة من وسائل معرفة الأحكام الشرعية ما عدا الأحكام الشرعية المعلومة لدى المكلَّف، إمّا لأنها من اليقينيات «التي يمكن العلم بها بلا جهد ودرس كبعض الواجبات وكثير من المستحبات وأكثر المباحات التي يعرف حكمَها الكثيرُ من الناس الذين يعيشون في البيئات الدينية، ومنها ـ على سبيل المثال ـ وجوب العدة على زوجة الميت وعلى المطلقة الشابة بعد المقاربة. واستحباب الأذكار والدعوات وإباحة أكل الرمان، فإن هذا النوع من الأحكام لا اجتهاد فيه ولا تقليد ولا احتياط»(١).

أو لأنها من الضروريات (البديهيات) كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر ونظائرهما.

وذلك لأن «وجوب العمل شرعاً برأي الغير حكم ظاهري كوجوب العمل بسائر الحجج، ومن المعلوم أن الحكم الظاهري يختص جعله بحال الشك فيمتنع جعل حجية رأي الغير مع العلم بالواقع كما في الضروريات واليقينيات»(٢).

٣ ـ الاحتياط:

الاحتياط هو: «أن يأتي المكلف بكل شيء يحتمل فيه الوجوب ولا يحتمل تحريمه على الإطلاق، وأن يترك كل شيء يحتمل فيه التحريم ولا يحتمل فيه الوجوب بحال»(٣).

وهذا اللون من الامتثال يتطلب من المكلف معرفة موارد الاحتياط، أي معرفة كل مورد يحتمل فيه الوجوب ولا يحتمل فيه التحريم، وكل مورد يحتمل فيه التحريم ولا يحتمل فيه الوجوب.

وهذه المعرفة لا تتأتّى إلاّ عن طريق الرجوع إلى فتاوى المجتهدين في الموارد المشار إليها.

---

(١) الفتاوى الواضحة: ١/ ١٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١/ ٥.

(٣) الفتاوى الواضحة: ١/ ٢٠.

ومن هنا كان الاحتياط وسيلة من وسائل معرفة الحكم الشرعي.. مع فارق بينه وبين عديليه ـ الاجتهاد والتقليد ـ هو أن المعرفة التي يحصل عليها المجتهد عن طريق اجتهاده، والمقلد عن طريق تقليده معرفة تفصيلية، بينما المعرفة التي يحصل عليها المحتاط عن طريق احتياطه معرفة إجمالية، لأن الحكم الشرعي عنده إمّا مردد بين الوجوب والندب والإباحة، أو بين التحريم والكراهة والإباحة.

مراحل الحكم الشرعي

يمر الحكم الشرعي في رحلته من التشريع حتى التطبيق بالمراحل التالية:

١ ـ مرحلة الخطاب.

٢ ـ مرحلة الاستدلال.

٣ ـ مرحلة تقرير الحكم.

٤ ـ مرحلة الامتثال.

ـ مرحلة الخطاب:

يراد بالخطاب ـ هنا ـ الخطاب الشرعي، ويعرفه (القاموس الفقهي) بأمر الله تعالى ونهيه[١].

ويعني بذلك النص الشرعي المتضمن للحكم الشرعي.

ومصدر النص الشرعي ـ كما هو معلوم بداهة ـ القرآن الكريم والسنّة الشريفة، ويتمثل ذلك في (آيات الأحكام) و(أحاديث الأحكام)، مثل:

ـ **﴿أقيموا الصلاة﴾**.

ـ **﴿كتب عليكم الصيام﴾**.

ـ **﴿لا يمسه إلّا المطهرون﴾**.

ـ (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب).

---

(١) أنظر: مادة: خطب.

ـ (إياكم وخضراء الدمن).

ـ (إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه).

وأطلق عليه الفقهاء عنوان (خطاب) لأنه (البلاغ الشرعي) أو (البيان الشرعي) الذي يخاطب به الشارعُ المقدس الإنسانَ ويدعوه عن طريقه، لامتثال التشريع الذي شرّعه تعالى نظاماً لحياته.

والحكم الشرعي ـ الذي يحمله الخطاب الإلـهي إلى الناس ـ هو التشريع المجعول من قبل الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان في هذه الدنيا، وللحصول على الثواب في الآخرة.

ولأن الحكم في رأي الغالب ينقسم إلى قسمين: حكم تكليفي، وحكم وضعي.

والتكليفي: هو الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة.

والوضعي: هو الحكم على شيء بأنه سبب أو شرط أو مانع أو صحيح أو فاسد.

قسموا الخطاب إلى القسمين المذكورين، فقالوا: الخطاب الشرعي خطابان: تكليفي ووضعي.

ـ تكليفي إن تضمن حكماً تكليفياً.

ـ ووضعي إن تضمن حكماً وضعياً.

وبناءً على ما ذهب إليه بعضهم من أن الحكم ينقسم على ثلاثة أقسام:

١ ـ التكليفي: وهو الوجوب والندب والحرمة والكراهة.

٢ ـ التخييري: وهو الإباحة.

٣ ـ الوضعي: وهو السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان.

وذلك لأنهم فهموا من التكليف: الحكم المشتمل على عنصر الإلزام سواء كان عزيمة أو رخصة.

فأفردوا (الإباحة) بعنوان (الحكم التخييري) لأنه لا إلزام فيها.

وبناء عليه، يمكننا أن نقسم الخطاب الشرعي إلى الأقسام الثلاثة المذكورة، وبنفس الاعتبار.

ـ مرحلة الاستدلال:

وهي مرحلة استفادة الحكم من الخطاب، أو استخراج التشريع الإلـهي من النص الشرعي.

وتقوم عملية الاستدلال في هذه المرحلة على خطوتين:

الأولى: جمع النصوص.

الثانية: دراسة النصوص.

فبدءاً يقوم الفقيه بجمع جميع النصوص التي لها علاقة بالموضوع الذي يريد أن يعرف حكمه الشرعي المجعول من قبل الله تعالى.

ثم يقوم بدراستها والبحث فيها مستخدماً كل وسائل الاجتهاد التي لها ارتباط بطبيعة تلكم النصوص.

ومن بعدُ يخلص إلى النتيجة الفقهية التي أداه إليها البحث العلمي في المسألة.

ـ مرحلة تقرير الحكم:

والنتيجة الفقهية التي ينتهي إليها الفقيه في بحثه الاستدلالي إمّا أن تكون:

ـ توقفاً.
ـ أو رأياً مجرداً.
ـ أو فتوى.

ـ التوقـف :

ويعنون به عدم توصل الفقيه إلى رأي في المسألة، الأمر الذي يدعوه إلى التوقف عن إعطاء الفتوى.

ويأتـي هذا عندما لا ينهـي البحثُ إلى معرفـة الحكم لسبب عائق عن ذلك، كعدم العثور على نص في المسألة أو لغموض النص وإجماله أو لغير هذين السببين مما هو مذكور في محله من علم أصول الفقه.

ـ الرأي المجرد :

ويراد به الرأي المجرد من الفتوى، أي الذي لم يُتبعه الفقيه بالفتوى على وفقه.

ذلك أن الفقيه قد يوصله البحث إلى رأي فقهي في المسألة، لكنه لا يفتي على وفقه لسبب يمنعه من ذلك.

ويأتي هذا في جملة من المسائل التي يفتي فيها الفقيه بالاحتياط الوجوبـي.

وهذا مثلما لو أدى الاستدلالُ الفقيَ إلى أن النصوص الشرعية تفيد طهارة أهل الكتاب، إلاّ أنه يرى أمامه فتوى مشهور فقهاء الإمامية بنجاستهم فتجعله يتراجع عن الإفتاء بالطهارة.

وعندها يحتفـظ برأيـه مجـرداً من الفتـوى، ويفتـي بما يوافـق رأي المشهور احتياطاً.

ـ الفتـوى :

وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

ـ فتوى وفق الرأي الفقهي الذي توصل إليه الفقيه نتيجة دراسته النص.

ـ فتوى بالاحتياط الوجوبـي.

ـ فتوى ببيان الوظيفة العملية للمكلف التي تستفاد من الأدلة الفقاهية، وذلك عندما لا يؤدي النصُ الفقيهَ إلى الحكم الواقعي، ولم يذهب مذهب التوقف عن إعطاء الفتوى.

ـ مرحلة الامتثال:

وواضح أن الامتثال هو التطبيق العملي للحكم.

ويقوم به الإنسان المكلف.

والمكلف: هو من توافرت فيه شروط التكليف.

وعرّف (القاموس الفقهي) المكلف: المخاطب بأمر أو نهي.

وذلك لأن التكليف ـ في هذا السياق ـ يعني توجيه الخطاب بالحكم إلى من توافرت فيه الشروط المطلوبة.

وهو ـ بهذا ـ يشمل الخطابات التكليفية والأخرى التخييرية والوضعية، وذلك لأن الالتزام بالأحكام الشرعية كافة واجب عقلي ـ كما تقدم ـ .

والوجوب ـ كما هو مقرر أصولياً ـ إلزام، وهو معنى التكليف.

شروط التكليف

وتنقسم إلى عامة وخاصة:

١ ـ الشروط العامة:

هي التي يلزم وجودها في كل إنسان حتى يصح منه امتثال الحكم الشرعي الموجه إليه بالخطاب الشرعي.

وهي تعم جميع الأحكام، ومن هنا سميت بالشروط العامة.

٢ ـ الشروط الخاصة:

هي التي تختص بتكليف معين مضافاً إلى الشروط العامة.

وذلك مثل (الاستطاعة) في الحج، و(بلوغ النصاب) في الزكاة.

وشروط التكليف العامة هي:

١ ـ البـلاغ.
٢ ـ البلـوغ.
٣ ـ العقـل.
٤ ـ القـدرة.

ـ البـلاغ:

البلاغ: إسم مصدر من أبلغ إبلاغاً وبلّغ تبليغاً، بمعنى الإيصال والتوصيل.

وفي القرآن الكريم: **﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به﴾** (إبراهيم: ٥٢).

ويفاد ـ لغوياً ـ من التعبير القرآني في هذه الآية ونظائرها أن البلاغ لا يستعمل إلاّ في مقام الإنذار.

ولعل منه أخذ (الإبلاغ) في القانون بمعنى الإخطار والإنذار في المرافعات والشكاوى.

ويعني فقهياً: إبلاغ الناس بالتشريع من قبل الله تعالى وتبليغهم به.

وتم هذا عن طريق بعث الأنبياء.

فمن بلغه دعوة النبـي لزمه التكليف.

وبالإضافة إلى ما دل عليه عقلياً بقبح العقاب بلا بيان أو بلاغ، وإجماع المسلمين، دل عليه من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**وأوحي إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ**﴾ (الأنعام: ١٩).

فالآية بقرينة قوله: ﴿**لأنذركم به**﴾ هي خطاب لأهل مكة الذين شافههم النبـي (ص) بدعوته.

إلاّ أن عطف قوله: ﴿**من بلغ**﴾ بـ (الواو) على ضمير المخاطبين في ﴿**لأنذركم**﴾ يدل على أن كل من تبلغه دعوة النبـي (ص) هم مشاركون لأهل مكة في هذا الإنذار.

فالمعنى: (لأنذركم به يا أهل مكة وكذلك من بلغه هذا الإنذار).

ولإطلاق العبارة يأتي مؤداها شاملاً لكل من بلغته دعوة النبـي (ص) في كل مكان وكل زمان.

وروي عنه (ص) أنه قال: «من بلغه أني أدعو إلى لا إلـه إلاّ الله فقد بلغه»[١].

أي أُلزم بالتكليف.

---

(١) التبيان: ٤/ ١٠٠.

ـ البلــوغ :

البلوغ: هو المرحلة التي تصبح فيها أعضاء التناسل عند الإنسان ذكراً وأنثى قادرة على أداء وظائفها.

وتبدأ هذه المرحلة عند الطرفين ـ الذكر والأنثى ـ بأمائر: منها الأولية، وهي:

ـ بداية الحيض عند الأنثى.

ـ وبداية خروج المني عند الذكر.

ومنها الثانوية، وهي: ظهور الشعر الخشن على العانة (الواقعة بين أعلى القبل وأسفل البطن). راجع روايتي حمدان، ورواية أبي البختري.

ويختلف وقت البلوغ فيبكر في مجتمع ويتأثل في آخر، ويسبق في أسرة عن أخرى، ويتقدم عند فرد ويتأخر عند غيره متأثراً بعوامل السلالة والوراثة والمناخ.

ففي البلدان الحارة يبكر عنه في البلدان الباردة، كما أنه في المنطقة الجغرافية الواحدة يتقدم عند شعب من شعوبها ويتأخر عند آخر بتأثير عامل السلالة، كما يختلف في المنطقة الواحدة أيضاً بين أسرة وأخرى لعامل الوراثة.

ومن هنا تقرر علمياً أن البلوغ عند الفتاة قد يبكر فتبلغ في التاسعة من عمرها وبخاصة في المناطق الحارة، «وقد يتأخر في بعض المناطق الباردة إلى سن الثامنة عشرة.

وأغلب وقوعه فيما بين الثانية عشرة والخامسة عشرة في البلاد الحارة، والرابعة عشرة والسادسة عشرة في البلاد الباردة.

وكذلك بلوغ الفتى قد يبكر وخاصة في البلاد الحارة ولدى بعض الأسر والشعوب، فيكون تاماً في سن الثانية عشرة وقد يتأخر إلى سن السادسة عشرة أو حتى الثامنة عشرة»[1].

---

(١) دورة الأرحام: ٢٣ ـ ٢٤.

وعبّر القرآن الكريم عن بلوغ الجهاز التناسلي عند الإنسان مرحلة القدرة على أداء الوظيفة من الجماع والإنزال أثناءه والاحتلام بـ (بلوغ النكاح) قال تعالى: ﴿**وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم**﴾ (النساء: ٦).

ومن هنا لم يُختلف فقهياً في أن (الحيض) من الأنثى و(الاحتلام) أو (الإنزال أثناء الجماع) من الذكر أمارتان دالتان على البلوغ.

ورددتُ بين الاحتلام والإنزال بـ (أو) «لأن في الناس من لا يحتلم أو يتأخر احتلامه، وهو قول أكثر المفسرين»[1].

ولهذا عبّر القرآن ببلوغ النكاح لأنه أضبط وأدق.

وحدد أصحابنا البلوغ بإحدى الأمارات التالية:

١ ـ بلوغ النكاح في الذكر والأنثى.

٢ ـ نبت الشعر الخشن على العانة في الذكر والأنثى أيضاً.

٣ ـ إكمال تسع سنين قمرية في الأنثى، وخمس عشرة سنة قمرية في الذكر.

وينبغي التنبه ـ هنا ـ إلى أن إكمال التسع لا تأتي علامة على البلوغ إلاّ عند الفتاة التي تعرف تاريخ ولادتها، فمتى تيقنت بإكمالها تسع سنوات من عمرها تكون قد بلغت.. فمثلاً لو كانت ولادتها ظهر اليوم العاشر من شهر رجب من سنة ١٣٨١، ففي الظهر من اليوم العاشر من شهر رجب لسنة ١٣٩٠ تكون قد أكملت التسع ودخلت سن البلوغ.

أما الفتاة التي تجهل تاريخ ولادتها فأمارتها الطمث، ولكن بشرط أن يكون دمه دم حيض بخصائصه وصفاته المعروفة وأن تراه في وقت يمكن أن تحيض فيه من ناحية فسيولوجية وقد حدد سن ما قبل التسع فقهياً وعلمياً بأنه الوقت الذي

---

(١) التبيان: ٣/١١٦.

لا يمكن أن تحيض فيه البنت.

وكلا الأمرين: تشخيص الدم بأنه دم حيض، وتحديد السن بأنه السن الذي يمكن أن تطمث فيه الفتاة، معروف لدى النساء كعرف عام ولدى الطبيبات والأطباء المعنيين بذلك كعرف خاص.

أما في الذكر فالسن - أي إكمال الخمس عشرة سنة - علامة بلوغه ما لم يحتلم.

أما إذا خرج منه المني كما إذا احتلم أو أنزل جماعاً قبل هذه السن وبعد إكماله الحادية عشرة - كما هو محدد علمياً - يكون الاحتلام علامة بلوغه.

وكل هذا لأن الحيض والمني من الظواهر الخَلْقية الفسلجية المعروفة لدى علماء التشريح والطب ووظائف الأعضاء، وكذلك لدى النساء من العرف العام.

ولذا يرجع في تحديده سناً ومادة إلى العرفين العام والخاص.

واستدل على اشتراط البلوغ في التكليف بإجماع فقهاء المسلمين.

مضافاً إليه: النصوص القرآنية، مثل الآية المتقدمة: ﴿**حتى إذا بلغوا النكاح**﴾.

وقوله تعالى: ﴿**وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم**﴾ (النور: ٥٩).

والحديث الشريف: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ».

- العقــل:

ويراد به هنا: وعي الإنسان وإدراكه لما يتفاعل معه في هذه الحياة، والتمييز والتفريق بين الضار والنافع مما يتعامل معه وبه، وتقديره تحمل المسؤولية الشرعية وما يترتب عليها من نتائج وآثار.

وقد استدل له بالإضافة إلى إجماع فقهاء المسلمين بحديث رفع القلم المتقدم.

ـ القـــدرة :

عرّف الجرجاني القدرة بأنها الصفة التي يتمكن الحي بها من الفعل وتركه.

أي أنها القوة ـ بدنية كانت أو مالية أو غيرهما ـ التي يقتدر بها المكلف وبحر إرادته على امتثال التكليف.

واستدل عليها من القرآن الكريم بـ :

ـ **﴿لا تكلف نفس إلاّ وسعها﴾** (البقرة: ٢٣٣).

ـ **﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها﴾** (البقرة: ٢٨٦).

ـ **﴿لا نكلف نفساً إلاّ وسعها﴾** (الأنعام: ١٥٢).

والوسع: الطاقة والقدرة.

ومعنى هذا: أن التكليف لا يشرّع إلاّ في حدود طاقة المكلَف وقدرته.

وكذلك استدل بالآية الكريمة: **﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ ما آتاها﴾** (الطلاق: ٧).

بمعنى أن الله تعالى لا يكلف إلاّ بقدر ما أعطى الإنسان من طاقة.

هذا بالإضافة إلى إجماع فقهاء المسلمين.

أهلية التكليف

إن الشروط الثلاثة الأخيرة مما تقدمه وهي (البلوغ والعقل والقدرة) قد يطلق عليها أيضاً شروط أهلية التكليف.

بمعنى أن توافرها في الإنسان يؤهله لتحمل مسؤولية التكليف الشرعي وما يوصل إليه من نتائج وما يترتب عليه من آثار دنيوية وأخروية.

القسم الثاني

بحوث استدلالية
في
الطهارة التوصلية

العبادات

- العبادة
- النية
- الطهارة

العبــادة

العبادة: مصدر الفعل (عَبَدَ)، يقال: عَبَدَ يَعْبُدُ - من باب نصر ينصر - عبادة وعبودة وعبودية.

وتعني - لغوياً - الخضوع والتذلل.

والمعنى نفسه تعنيه شرعاً لكن بشرط أن يكون لله وحده.

وبتعبير أدق:

تعني تحقيق الواجب المطلوب من العبد تجاه مولاه.

ذلك أن العبودية علاقة تقوم بين العابد والمعبود، كالربوبية التي تقوم بين الرب والمربوب.

والفارق بينهما أن العبودية تعني ما يقوم به العابد تجاه المعبود، والربوبية تعني ما يقوم به الرب للمربوب.

ومن هنا كانت الغاية من تشريع الأحكام المفروضة في مجال العبادة، هي أن يحقق العبد بامتثالها معنى عبوديته لله تعالى.

ولكن كان له من الله تعالى كفاء ما يقوم به من امتثال لتحقيق معنى العبودية الثواب الأخروي لأن المعبود رب كريم.

ومن هنا أيضاً كان العنصر الأساسي والمقوم لحقيقة العبادة هو التقرب بها إلى الله تعالى.

وله أيضاً جاء عن عبادة الصلاة (أنها قربان كل تقي) لأنها العمل الذي

تتحقق به العبودية بأجلى مظاهرها وأعلى شعائرها، لأنه ليس أذل وأبعد خضوعاً عند الإنسان من أن يلصق جبهته بالرغام لينكر ذاته وكبرياءها أمام ذات المعبود وكبريائه، وليس أعز منها عند الله تعالى عملاً يحقق غاية العبودية ومنتهاها.

ولهذا كانت قيمتها إن قبلت قبل ما سواها وإن ردت رد ما سواها.

النية

- تعريفها
- حكمها
- مميزات العبادة
- كيفية أداء النية
- مقارنة النية للعمل
- الرياء
- تأثير النية

لأن التقرب هو العنصر الأساسي في نية العبادات، ولأنه لا بد من النية في كل عبادة، رأيت إفرادها بالحديث استغناءً به عن تكرار الكلام فيها في موضوع كل عبادة نبحث فيها.

تعريفها

إن الإنسان كما يدرك أنه يتصور ويتكلم ويأكل ويشرب، كذلك يدرك أنه ينوي.

وهكذا ظواهر ـ يكون معناها في متناول الإنسان تلقائياً لأنها من لوازم ذاته ومقومات طبيعته ـ لا تفتقر إلى تعريف.

ومن هنا لم تعرّف النية لغوياً بأكثر من ذكر ما يرادفها، فقالوا فيها:

النية: القصد، وإرادة الفعل.

وللسبب نفسه اقتصر الفقهاء على التعريف اللغوي لها، مع إضافة ما أضافه الشارع المقدس إليها من قصد التقرب بالعمل إلى الله تعالى.

ولا أدل على بداهة مدلولها من أننا إذا أردنا ترجمتها من العربية إلى أية لغة من اللغات الأخرى فإننا سوف نقف على ما يقابلها بيسر وبأسرع ما يمكن من مراجعة.

وهكذا مفاهيم يدركها الإنسان بفطرته ويعرفها بوجدانه يأتي تعريفها من الصعوبة بمكان، لأنه لا يعدو أن يكون من التعريف بالمساوي وضوحاً إذا لم يكن بالأخفى.

وهذا الذي أشرنا إليه مما يعرف في اللغة بالنية هو ما يعرف اليوم في علم النفس ـ منحدراً إليه من الفلسفة القديمة ـ بـ (الإرادة).

فالنية ترادف الإرادة.

ويؤيد هذا ما ورد في الصحيح: «إني أريد التمتع بالعمرة إلى الحج فكيف أقول؟

فقال: تقول: اللهم إني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنة نبيك».

فرادف (ع) بين أريد وأنوي.

ومن هنا عرفها الجرجاني بأنها: «صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه، فهي ميل يعقب اعتقاد النفع»[(١)].

ولأن الإنسان مخلوق عاقل لا بد أن يكون لإرادته هدف، ولا بد أن يكون لديه وسائل يستعين بها على تحقيق هدفه، ومن هنا عرفها (المعجم الفلسفي) ـ وبشيء من العصرنة والتحديث لتعريف الجرجاني ـ بأنها: «تصميم واعٍ على أداء فعل معين، ويستلزم هدفاً ووسائل لتحقيق هذا الهدف، والعمل الإرادي وليد قرار ذهني سابق»[(٢)].

والقرار الذهني المذكور هو الإرادة نفسياً والنية لغوياً وفقهياً.

وفي (المستمسك: ٢/ ٤٦١): «والمراد من القصد الإرادة، كما فسرت النية بها في أكثر محكي عبارات الأصحاب، بل في محكي رسالة الفخر: إنه عرفها المتكلمون بأنها الإرادة من الفاعل للفعل، وعرفها الفقهاء بأنها إرادة إيجاد الفعل المطلوب شرعاً على وجهه»[(٣)].

وفي ضوئها يمكننا أن نقول:

---

(١) التعريفات: مادة: نوى.

(٢) مادة: نوى.

(٣) أنظر: الرسالة الفخرية: ص ٤٢٣ من كلمات المحققين.

النية ـ شرعاً ـ هي: أن يقصد الإنسان امتثال الأمر الشرعي بالإتيان بالعمل متقرباً به إلى الله تعالى.

ومتى حللنا حقيقة النية الشرعية فإننا سنجدها لا تعدو أن تكون إرادة لفعل شرعي مشروط بأن يكون خالصاً لله وحده.

حكمها

وحكمها التكليفي هو: الوجوب.

ولذا لا يصح العمل وضعاً إلاّ بها.

والدليل على وجوبها تكليفاً وصحة العمل بها وضعاً:

- الإجماع.

- الحديث المشهور: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى».

أي أن صحة العمل واعتباره شرعاً بحسب النية، «ويعلم منه أن من لم ينوِ لم يصح عمله، ولم يكن معتبراً في نظر الشرع.

ويدل عليه - مع دلالة الحصر - الجملة الثانية فإنها صريحة في ذلك أيضاً»[1] .

- حسنة الثمالي عن الإمام زين العابدين (ع): «لا عمل إلاّ بنية». مستند ذلك: الثمالي إمامي ممدوح ولم يوثّق.

- صحيحة علي بن جعفر عن أخيه الإمام الكاظم (ع): «قال: سألته عن الأضحية يخطىء الذي يذبحها فيسمي غير صاحبها، أتجزىء عن صاحب الأضحية ؟

فقال: نعم، إنما له ما نوى». لدلالته أن صحة العمل تقوّمت بالنية.

- صحيحته الأخرى عن أخيه أيضاً: «عن الرجل يحلف وينسى ما قال ؟

قال: هو على ما نوى». والدلالة كما سبق.

أما الدليل على وجوب إخلاص العمل لله وحده تكليفاً، وصحة العمل به وضعاً، - وهو ما اصطلحوا عليه بـ (قصد القربة) - فهو:

---

(١) القواعد والفوائد: ١/ ٧٥.

١ ـ الإجماع.

٢ ـ القرآن الكريم:

أ ـ بقوله تعالى: ﴿**وما أُمروا إلاّ ليعبدوا الله مخلصين له الدين**﴾ (البينة: ٥).

بتقريب أن (اللام) في قوله﴿**ليعبدوا**﴾ مستعملة في موضع (أن) المصدرية، وأريد بها معناها.

ويؤكده قراءة عبدالله بن مسعود (أن يعبدوا) الآتي ذكرها.

وهو استعمال عربي معروف ومألوف، وعليه جاء الأسلوب القرآني في مثله.

قال الفراء في تفسير الآية الكريمة من كتابه (معاني القرآن): «العرب تجعل (اللام) في موضع (أن) في الأمر والإرادة كثيراً، ومن ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿**يريد الله ليبين لكم**﴾ و﴿**يريدون ليطفئوا**﴾، وقال في الأمر في غير موضع من التنزيل ﴿**وأُمرنا لنسلم لرب العالمين**﴾.

وهي قراءة عبدالله (وما أمروا إلاّ أن يعبدوا الله مخلصين) انتهى».

وإن كلمة ﴿**الدين**﴾ ـ في الآية ـ تعني (العبادة)، لأنها من معاني الكلمة لغوياً، ولأن قرينة السياق تدل على ذلك.

وإن كلمة ﴿**مخلصين**﴾ حال من الفاعل في ﴿**ليعبدوا**﴾ المرموز إليه بـ (الواو).

و «معنى الإخلاص: فعل الطاعة خالصة لله وحده»[(١)].

فيأتي المعنى بعد هذا: أُمروا بإخلاص العبادة لله وحده، وهو معنى التقرب.

---

(١) القواعد والفوائد: ١/ ٧٦.

وأشكل في (التنقيح: ٤/ ٤٧١) على دلالة الآية: بأن الظاهر من (اللام) في قوله: ﴿ليعبدوا﴾ أنها للتعليل، بمعنى أن العبادة غاية للأمر.

ولا تخلّص من هذا ليتم الاستدلال بالآية على المعنى المراد ـ وهو قصد القربة ـ إلاّ بتقدير (الباء) في موضع (اللام)، لتكون داخلة على مصدر مؤول يقدر بقولنا (بأن يعبدوا)، ولا دليل على هذا.

ومما مر هنا في تبيان الاستدلال يمكننا تبيّن المفارقة في الإشكال بما يغنينا عن الإطالة في الرد.

ب ـ وقوله تعالى: **﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى * إلاّ ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾** (الليل: ١٩ ـ ٢٠).

وبيان الاستدلال: أن الآية الكريمة علّقت النعيم الأخروي الذي يعطى للإنسان جزاء عمله، على أن يكون أريد بالعمل وجه الله وحده، وهو معنى التقرب.

٣ ـ السنة الشريفة:

أ ـ بقوله: «فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عز وجل، ومن غزا يريد عرض الدنيا، أو نوى عقالاً لم يكن له إلاّ ما نوى».

ب ـ الحديث القدسي: «من عمل لي عملاً أشرك فيه غيري تركته لشريكي».

ودلالتهما على المعنى من الوضوح بمكان لا تفتقر معه إلى شيء من زيادة بيان.

مميزات العبادة

يراد بالمميزات ـ هنا ـ الأوصاف أو الوجوه التي تتميز بها العبادة عما سواها من العبادات المشاركة لها في بقية أحكامها.

ومن أهمها:

ـ التعيين (الفرض).

ـ الوجوب أو الندب.

ـ الأداء أو القضاء.

فمثلاً: كل من فرضي الظهر والعصر أربع ركعات، فهما مشتركان في عدد الركعات، ومشتركان أيضاً في الوقت المشترك بينهما.

ولكن يتميز كل منهما من الآخر بعنوانه واسمه، فالظهر يتميز بأنه ظهر والعصر يتميز بأنه عصر.

فكل من الصلاتين تتعين بعنوانها واسمها.

ومن هنا سمي هذا الوصف بـ (التعيين).

ومثال آخر:

لو كان المكلف مخاطباً بأن يصلي الظهر أداءً لدخول وقتها، وكذلك كان مطلوباً منه الإتيانُ بها قضاءً عن فائتة عليه.

فكل من الصلاتين ـ هنا ـ يشترك في الفرض (عدد الركعات) وفي الوجوب، ولكن يختلفان في الأداء والقضاء.

فيكون ـ على هذا ـ الأداء عنواناً مميزاً للصلاة الأدائية، والقضاء عنواناً مميزاً للصلاة القضائية.

وهكذا نافلة الصبح وفريضته فإنهما لا يختلفان إلاّ في الوجوب والاستحباب.

فالوجوب عنوان مميز للفريضة من النافلة، والاستحباب عنوان مميز للنافلة من الفريضة.

وقد أطلق الفقهاء على هذه اسم (مشخصات النية)، ولعل تسميتها بـ (مميزات العبادة) أقرب لمعناها وأولى، لأنها ليست من حقيقة النية، وقال الشهيد الثاني معلقاً على قول الشهيد الأول: «والنية معينة بالفرض، والأداء أو القضاء، والوجوب أو الندب»، قال: «وهذه الأمور كلها مميزات للفعل المنوي لا أجزاء للنية، لأنها (يعني النية) أمر واحد بسيط وهو القصد»[١].

الحكم:

إختلف في وجوب الوجوه المذكورة بمعنى لزوم دخولها في النية.

فذهب بعضهم إلى القول بعدم الوجوب لعدم الدليل، قال الشهيد الثاني ـ بعد أن ذكر النية وذكر هذه الوجوه ـ: «وإن كان في وجوب ما عدا القربة نظر لعدم نهوض دليل عليه»[٢]. وقال صاحب الرياض ـ بعد ذكره للنية وهذه الوجوه أيضاً ـ: «وإن كان في وجوب ما عدا القربة نظر، لعدم قيام دليل عليه يعتد به»[٣].

وذهب آخرون إلى القول بالوجوب، مستدلين بـ «أن الامتثال بالمأمور به لا يتحقق إلا بالإتيان به على وجهه المطلوب»[٤]، ومنه الوجه في النية.

---

(١) الروضة البهية: الصلاة: النية.

(٢) م. ن.

(٣) الرياض: الوضوء: النية.

(٤) الجواهر: ٢/٨٢.

ونوقش بأن قصد الوجه لا يكون من المأمور به إلاّ بعد قيام الدليل عليه.

فالذي ينبغي منهجياً، إقامة الدليل على وجوبه أولاً، ثم يقال: «إن الامتثال بالمأمور به لا يتحقق إلاّ بالإتيان به على وجهه المطلوب».

وإلاّ فالاستدلال مصادرة، والمصادرة لا تنهض بالإثبات لأنها ليست دليلاً.

وإلى هذا أشار في (الجواهر: ٢/ ٨٢) بقوله: «إن أريد بوجوب إيقاع الفعل على وجهه إيقاعه على الوجه المأمور به شرعاً فمسلم، لكن كون النية المذكورة (يعني قصد الوجه) مما تعتبر شرعاً أول البحث، وإن أريد به إيقاعه مع قصد وجهه الذي هو الوجوب أو الندب فهو ممنوع، وهل هو إلاّ مصادرة».

وفصّل غيرهم، فقال بالوجوب فيما إذا كان العمل لا يتعين إلاّ بنيّة ما يميزه، لبداهة ذلك.. وبعدم الوجوب إذا كان العمل متميزاً بنفسه لعدم الدليل على الاعتبار.

وهو المختار.

كيفية أداء النية

هناك ثلاث كيفيات أو بالأحرى ثلاث طرق ذكرها الفقهاء، يعبر فيها المكلف عن إرادته للامتثال، ويبرز عبرها نيته، وهي:

١ ـ التلفظ.

٢ ـ الإخطار.

٣ ـ الداعي.

التلفظ:

وهو أن يتلفظ المكلف وينطق بصيغة أو عبارة النية بلسانه، كما هو في الحديث الصحيح: «إني أريد التمتع بالعمرة إلى الحج فكيف أقول؟

فقال: تقول: (اللهم إني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنة نبيك).

وإن شئتَ أضمرتَ الذي تريد».

يعني أخطرته على بالك أو في قلبك ولم تنطق به.

وبه استدل على جواز التلفظ بالنية.

الإخطار:

ويراد به إحضار صورة العمل في البال مفصلة تفصيلاً كاملاً من أول الفعل إلى آخره.

وذكر السيد الطباطبائي في (الرياض)[1] أنه الرأي المشهور بين الأصحاب.

الداعي:

ويقصدون به: الباعث الذي يبعث المكلف على القيام بالعمل.

والداعي في العبادة ـ كما مر ـ: هو امتثال أمر الله تعالى، والتقرب إليه به.

فتكون النية ـ على هذا ـ نحواً من: «الإرادة الإجمالية المرتكزة في النفس»[2].

ونقول: (الإجمالية) في مقابل (التفصيلية) التي تعني الإخطار.

وعلى هذه الكيفية الأخيرة التي هي الداعي عموم فتوى فقهائنا المتأخرين.

قال السيد اليزدي في (العروة الوثقى): «ويكفي فيها (يعني النية) الداعي القلبي، ولا يعتبر فيها الإخطار بالبال ولا التلفظ، فحال الصلاة وسائر العبادات حال سائر الأعمال والأفعال الاختيارية، كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها من حيث النية.

نعم، تزيد عليها باعتبار القربة فيها بأن يكون الداعي والمحرك هو الامتثال والقربة»[3].

وعلّق أستاذنا السيد الحكيم على قوله: (ويكفي فيها الداعي القلبي) بقوله: «كما عن جماعة من محققي المتأخرين، منهم: الأردبيلي والبهائي والخوانساري وصدر الدين الشيرازي، بل استقر عليه المذهب في الأعصار الأخيرة»[4].

---

(١) الرياض: الصلاة: النية.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٦/ ٥.

(٣) العروة الوثقى: الصلاة: النية.

(٤) المستمسك: ٦/ ٥، وممن ذهب هذا المذهب من المتأخرين الشيخ صاحب الحدائق والشيخ صاحب الجواهر والشيخ رضا الهمداني والشيخ عيسى آل شبير الخاقاني، كما ذكر هذا حفيده الشيخ محمد طاهر الخاقاني في كتابه (أنوار الوسائل: ٢/ ٣٥٠). وممن =

ولكن قد يلاحظ على مرادفتهم النية للداعي، أن النية تعني الإرادة ـ كما تقدم ـ ، والداعي ـ لغوياً وعلمياً ـ يعني الباعث الذي يبعث الإنسان إلى القيام بالعمل.

وبتعبير أدق: يعني الغاية التي من أجلها يقوم الإنسان بالعمل.

فالمرادفة بينهما فيها شيء من التسامح.

ولهذا أرى أن تعريف النية الذي يحقق لها المعنى المقصود لهم هو القائل بأن النية: نحو من الإرادة الإجمالية المرتكزة في النفس.

وأن الكيفية المبرزة للنية ـ هنا ـ هي التحرك نحو العمل، أو الانبعاث عن بعث المولى.

فالأولى أن يفسر الداعي بالتحرك والانبعاث ـ لا بالمحرك أو الباعث ـ لأنه المناسب لأن يكون كيفية معبرة عن النية.

ونخلص من هذا إلى أن النية قد يعبر عنها بالتلفظ أو بالإخطار أو الانبعاث نحو العمل.

= وقفت على فتاواهم بالقول بالمسألة: الشيخ علي الخاقاني في رسالته العملية والسيد ناصر الأحسائي في حاشيته عليها، ووالدي الشيخ ميرزا محسن الفضلي كما سمعت ذلك منه أكثر من مرة، والشهيد السيد محمد باقر الصدر في حاشيته على منهاج الصالحين.

وعليه محشّو وشارحو العروة أمثال: الشيخ علي آل صاحب الجواهر والسيد حسين القمي الحائري والسيد محسن الحكيم والسيد محمود الشاهرودي والشيخ محمد تقي البروجردي والسيد محمد هادي الميلاني والسيد محمد كاظم الشريعتمداري والسيد أحمد الخونساري والسيد أبو الحسن الرفيعي (رض) والسيد أبو القاسم الخوئي والسيد روح الله الخميني والسيد محمد رضا الكلبايكاني والسيد حسن القمي والسيد شهاب الدين المرعشي والسيد عبد الأعلى السبزواري والشيخ محمد أمين زين الدين (حفظهم الله).

مقارنة النية للعمل

لا بد أن تكون النية مقارنة ومصاحبة للعمل العبادي من بدايته حتى نهايته.

وهو معنى قولهم: «تجب النية ابتداء واستدامة».

وذلك لـ «أن العمل بمجموعه عبادة، وليست العبادية مختصة بأوله، فلا بد من إيقاع كل جزء من أجزاء العمل بداعٍ إلـهي، فلو وقع شيء منها لا بهذا الداعي بطل العمل برمته، وهذا هو المراد من اعتبارهم استمرار النية إلى آخر العمل»[١].

وبتوضيح أكثر:

إن الدليل الدال على وجوب النية في المجموع، دال على وجوبها في كل جزء من أجزاء المجموع لأن جزء العبادة عبادة.

ولأنه إذا كانت النية بمعنى (الإخطار) يتعذر استحضار النية فعلاً في كل جزء من أجزاء العبادة، وذلك في العبادة الطويلة المسافة، أو يتعسر وذلك في العبادة القصيرة المسافة، قالوا: يكتفى بالاستمرار الحكمي[٢]، أي يكتفى باستمرار حكم النية حتى نهاية العمل، بمعنى بقاء الإرادة قائمة في النفس ببقاء مفعولها مستمراً في توجه النفس إلى العمل، بحيث لو حصل للمتعبد عدم التفات إلى أنه في حالة ممارسة العمل المطلوب منه، ثم تنبه لذلك أو نُبِّهَ لذلك برزت الإرادة الكامنة في نفسه ودفعته إلى الالتفات.

وهذا هو معنى تفسيرهم الاستمرار الحكمي بـ: «تجديد العزم كلما ذكر»[٣].

---

(١) التنقيح: ٤/ ٤٨٣.

(٢) أنظر: القواعد والفوائد: ١/ ٩٣.

(٣) م. ن.

وبناء على أن النية هي (الداعي) فتفسر استدامة الحكم بعدم الإتيان بالمنافي، ومنه الذهول التام عن ممارسة العمل، لأن الإتيان بالمنافي أمارة عدم بقاء الإرادة.

وفي (الرياض) فسر مؤلفه استدامة الحكم بناءً على (الداعي) بعدم الانتقال من نيته إلى نية تخالفها، قال: «ويجب استدامة حكمها حتى الفراغ... بمعنى أن لا ينتقل من تلك النية إلى نية تخالفها كما في (الشرائع) وعن (المبسوط) و(المنتهى) و(التذكرة) و (نهاية الأحكام). ونسبه الشهيد إلى الأكثر، قال: (وكأنه بناء منهم على أن الباقي مستغن عن المؤثر)، ولعله أراد أنه إذا أخلص العمل لله تعالى ابتداءً بقي الخلوص وإن غفل عنه في الأثناء»[1].

أما النية الملفوظة فلا قائل بتكرارها عند كل جزء، لأنه مما يبطل العمل.

وفي ضوئه: فمن الواضح أن استدامة الحكم هنا تعني استغناء الباقي عن المؤثر والاكتفاء بالعزم القلبي أو الإرادة المرتكزة في النفس.

وهو ما عليه عموم وعامة المسلمين منذ عصر التشريع حتى الآن.

---

(١) الرياض: الوضوء: النية.

الريــاء

مما يترتب على لزوم توفر العبادة على نية القربة أو قصد التقرب بإخلاص العبادة لله وحده، أن لا تشاب بشيء من الرياء.

تعريفـه :

الرياء مأخوذ من راءى يرائي مراءاة ورئاءً ورياءً: إذا أظهر للناس عمله ليروه ويظنوا به خيراً من أجل أن يخدعهم به.

هذا في اللغة.

وفي الفقه:

الرياء: عدم إخلاص العبادة لله تعالى، إما بأن يؤتى بها لله وللناس، أو يؤتى بها للناس فقط.

حكمـه :

لا خلاف بين فقهائنا في أن الرياء محرم.

كما أنه لا خلاف بينهم في أنه مبطل للعمل ومفسد للنية، إلاّ ما نقل عن الشريف المرتضى من أنه ذهب في كتابه (الانتصار) إلى عدم بطلان العبادة به[1] .

الدليـل :

والدليل على حرمة الرياء ـ مضافاً إلى الإجماع المشار إليه ـ وعلى بطلان

---

(١) أنظر: المستمسك: ٦/٢١.

العبادة به هو الآتي:

أ ـ من القرآن الكريم:

ـ قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر﴾** (البقرة: ٢٦٤).

ب ـ من الحديث الشريف:

ـ صحيح زرارة وحمران عن أبي جعفر (ع): «لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله تعالى والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً».

ـ صحيح علي بن جعفر: «قال رسول الله (ص): يؤمر برجال إلى النار... إلى أن قال: فيقول لهم خازن النار: يا أشقياء ما كان حالكم؟ قالوا: كنا نعمل لغير الله فقيل لنا: خذوا ثوابكم ممن عملتم له».

ـ «إن لكل حق حقيقة، وما بلغ عبد حقيقة الإخلاص حتى لا يحب أن يحمد على شيء من عمل».

ـ «لا تعمل شيئاً من الخير رئاءً ولا تدعه حياءً».

ـ «كل رياء شرك، إنه من عمل للناس كان ثوابه على الناس، ومن عمل لله كان ثوابه على الله».

ـ عن الإمام الصادق (ع) في قوله عز وجل: **﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾**، قال (ع): «الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله إنما يطلب تزكية الناس يشتهي أن يَسْمَعَ به الناس، فهذا الذي أشرك بعبادة ربه.

ثم قال: ما من عبد أسرّ خيراً فذهبت الأيام أبداً حتى يظهر الله له خيراً، وما من عبد يسرّ شراً فذهبت الأيام حتى يظهر الله له شراً».

تأثير النية

لا خلاف بين فقهائنا في اعتبار النية في العبادة ـ كما تقدم ـ ولا في أن صحة العبادة متوقفة على النية، بمعنى أن العبادة لا تقع صحيحة إذا ترك المكلف النية عمداً أو سهواً، وذلك لأن قوام العبادة أن تتوفر على عنصر الإخلاص الذي هو قصد القربة.

ومتى لم ينوِ المكلف لم يحقق العنصر المقوّم لحقيقة العبادة باعتبارها عبادة.

وبهذا ندرك مدى ما للنية من تأثير أساسي ومباشر في صحة العمل العبادي وبطلانه.

وإنما وقع الخلاف بينهم في نوعية علاقة النية بالعمل العبادي: فاختلفوا في ركنيتها بمعنى: هل هي ركن في العبادة يدخل في المقومات الأساسية لحقيقة العمل وطبيعته، فتعد على هذا كالركوع والسجود في الصلاة اللذين هما ركنان تبطل الصلاة بتركهما عمداً وسهواً.

قال في (الرياض): «إدعى عليه جماعةٌ اتفاقَ العلماء»، وذلك لأنه يترتب عليه ما يترتب على الركن من صحة العمل به وبطلانه بتركه.

أو أنها ليست بركن كما قيل به.

واختلفوا في أنها شرط من شروط العمل، أو أنها جزء من أجزائه:

فذهب فريق إلى أنها: شرط لتقدمها على العبادة ومقارنتها لمجموع العمل ولتوقف صحة العمل عليها.

وذهب فريق آخر إلى أنها: جزء لوقوعها في أول العمل وعدم مقارنتها لكل جزء منه مقارنة فعلية.

ولأنه ـ كما يقول الشهيد الأول ـ «لا ثمرة مهمة في تحقيق هذا، فإن الإجماع واقع على أن النية معتبرة في العبادة ومقارنة لها غالباً، وأن فواتها يخل بصحتها فيبقى النزاع في مجرد التسمية»[1] ، فلا مشاحة في أن يقال لها: إنها ركن، أو تسمى شرطاً، أو يطلق عليها أنها جزء.

والمعنى الذي يهدفون إليه هنا هو أن الفعل اختياري لاعتبار النية فيه «وإنه لا يصح بدونها ولا يترتب عليه أثره بفقدها»[2] .

---

(١) القواعد والفوائد: ١/ ٩٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢/ ٤٦٠.

الطهارة

- تصنيف موضوع الطهارة
- تعريف الطهارة
- تعريف النجاسة
- تقسيم النجاسة

تصنيف موضوع الطهارة

أجمع المسلمون فتوى وعملاً على أن الطهارة طهارتان:

- طهارة حدث.

- وطهارة خبث.

وأجمعوا أيضاً في الفتوى والعمل كذلك على أن الأُولى من الطهارتين عبادة، والثانية ليست بعبادة.

فكان ـ على هذا ـ أن لا تدرج في قسم العبادات إلاّ طهارة الحدث.

ولكن أكثر الفقهاء دأبوا على درسهما وبحثهما معاً في باب واحد، وهو الباب الأول من العبادات، لما بينهما من الاشتراك في أكثر من مجال، ولجمع أطراف الموضوع الواحد على صعيد واحد.

وكان لها الباب الأول من أبواب العبادات لأن الطهارة العبادية أو التعبدية (التي هي: الوضوء والغسل والتيمم) من مقدمات الصلاة، ومن شروط صحتها.

والصلاة ـ منهجياً ـ تأتي أول العبادات لما لها من الأهمية الكبرى شرعاً، فوضعها الفقهاء في موضعها المناسب لها، وهو أن تكون الأُولى في العبادات.

وكان عليهم ـ منهجياً ـ أن يقدموا البحث أولاً في مقدماتها، ومن أهم مقدماتها: الطهارة.

وقد أشار إلى هذا غير واحد من الفقهاء، قال في (الروض المربع بشرح زاد المستقنع: ص ١٠): «بدأ بها (يعني الطهارة) لأنها مفتاح الصلاة التي هي آكد أركان الإسلام بعد الشهادتين»، وقال في (أنوار الوسائل: ١/ ٧): «ويقع البحث

أولاً في العبادات، وأهمها الصلاة، وقدموا البحث عن الطهارة لتوقف الصلاة عليها».

وللسبب نفسه وضعت في هذا الموضع من الكتاب.

تعريف الطهارة

أ ـ في اللغة :

يقـال: طَهَرَ يَطْهُرُ ـ بفتح عينه في الماضـي وضمها في المستقبل ـ ، وطَـهُرَ يَطْهُرُ ـ بضم عينيهما ماضياً ومستقبلاً ـ .

طَهْراً ـ بفتح أوله ـ وطُهْـراً ـ بضم أوله ـ وطُهْرَةً ـ بضـم أوله أيضاً ـ وطهـارة وطهورية.

ويقال: تطهَّر يتطهر تطهراً وطَهوراً ـ بفتح أوله ـ وطهارةً.

ويدغم فيقال: إطّهر يطّهر.

بمعنى: نظف ينظف نظافة، ونزه ينزه نزاهة.

وتنظف يتنظف تنظفاً ونظافة، وتنزه يتنزه تنزهاً ونزاهة.

والنظافـة ـ لغـة ـ تكون عن الأنجاس. . وفي النصوص ما يفيد هذا كقوله: «جعلت الماء طهوراً لأمتك من جميع الأنجاس».

والنزاهة تكون عن الأرجاس.

ومن الأول قوله تعالى: ﴿**وثيابك فطهّر**﴾ (المدثر: ٤)، أي نظّف.

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**﴾ (الأحزاب: ٣٣)، أي ينزهكم تنزيهاً، وقوله تعالى: ﴿**وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك**﴾ (آل عمران: ٤٢)، أي نزهك.

فالطهـارة ـ لغـة ـ تأتـي بمعنى النظافـة، وبمعنى النزاهة، وتستعمل مصدراً واسم مصدر.

ومن صيغ المادة المذكورة:

ـ الطَهور ـ بفتح أوله.

ـ الطُهور ـ بضم أوله.

ـ الطُهر ـ بضم أوله.

ـ المطهرة ـ بضم الميم وفتحها.

وتستعمل ـ لغوياً ـ كالتالي:

ـ الطهور ـ بفتح الطاء ـ تستعمل للدلالة على المعاني التالية:

١ ـ كل ما يتطهر به من ماء وغيره، ومنه قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا من السماء ماء طهوراً**﴾ (الفرقان: ٤٨)، أي يتطهر به، وقوله (ص): «جعلت الأرض كلها لي ولأمتي مسجداً وطهوراً فأينما أدركت رجلاً من أمتي الصلاة فعنده مسجده وطهوره» أي ما يتطهر به، وقوله (ع): «إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً».

٢ ـ الطاهر في نفسه.

٣ ـ الطاهر في نفسه المطهر لغيره.

٤ ـ وقد يستخدم مصدراً للدلالة على فعل الطهارة، أي بمعنى التطهر.

٥ ـ وقد يستخدم اسم مصدر للدلالة على بقاء مفعول أو أثر التطهر وحكمه ساريين، أي بمعنى الطُهْر.

٦ ـ وقد يستخدم صفة فيقال: رجل طهور، بمعنى مطهَّر ـ اسم مفعول ـ.

ـ الطُهور ـ بضم الطاء ـ يستعمل للدلالة على فعل الطهارة.

ـ الطُهر: يستعمل للدلالة على الخلو من النجاسة.

المطهرة: الإناء يتطهر به، ويجمع على مطاهر. . وتستعمل أيضاً للدلالة على ما يَحْمِلُ على الطهر، كما في الحديث الشريف: «السواك مطهرة للفم ومرضاة للرب».

ب ـ في الفقه:

إختلف الفقهاء في تعريف الطهارة على طوائف ثلاث هي:

١ ـ الطائفة الأولى: تلكم التعاريف الشاملة والعامة للطهارة بقسميها الحدثية والخبثية، وهي جلّ تعريفات فقهاء السنة، مثل:

التعريف المذكور في (زاد المستقنع): «الطهارة هي: ارتفاع الحدث وما في معناه وزوال الخبث».

والتعريف الوارد في (ترشيح المستفيدين): «وشرعاً، رفع المنع المترتب على الحدث أو النجس».

وذهب إليه من فقهاء الإمامية الشيخ أبو علي، فقد نقل في (الجواهر) أنه عرفها في (شرح النهاية) بـ: «أنها التطهير من النجاسات ورفع الأحداث».

٢ ـ الطائفة الثانية: هي التعريفات التي قصرت مفهوم الطهارة على الطهارة التعبدية دون أن تفرق بين المبيح منها وغير المبيح، كتعريف الشهيد الأول في (اللمعة): «وشرعاً: استعمال طهور مشروط بالنية».

٣ ـ الطائفة الثالثة: التعريفات التي ضيقت مفهوم الطهارة بقصره على الطهارة التعبدية المبيحة للدخول في الصلاة. . نحو تعريف الشيخ الطوسي في (النهاية): «الطهارة في الشريعة: اسم لما يستباح به الدخول في الصلاة»، وتعريف المحقق في (الشرائع): «الطهارة: اسم للوضوء أو الغسل أو التيمم على وجه له تأثير في استباحة الصلاة».

وعلى هذه التعريفات (الطائفة الثالثة) لا يصح إطلاق الطهارة حقيقةً على وضوء الحائض للذكر، ووضوء الجنب للنوم، ووضوء المحتلم للجماع لأنها غير

رافعة للأحداث المذكورة فهي غير مبيحة للدخول في الصلاة، أي لا تصح الصلاة بها.

وعلى التعريف في الطائفة الثانية لا يصح إطلاق الطهارة حقيقةً على الطهارة الخبثية.

والمعروف والمشهور بين فقهاء الإمامية هو التعريف الأخير القاصر للطهارة على التعبدية المبيحة.

وذهب بعضهم إلى التعريف الثاني ـ كما قرأته عن الشهيد الأول في (اللمعة).

قال الشهيد الأول في (غاية المراد في نكت الإرشاد): «إن إدخال إزالة الخبث فيها ليس من اصطلاحنا» ـ كما نقل عنه هذا في (الجواهر) ـ.

إلّا أننا إذا ألقينا نظرة على استعمال النصوص الشرعية لألفاظ الطهارة نرى أنها أطلقتها على الطهارة مطلقاً، أي بما يعم قسميها ومن غير استخدام ما يدل أو يشير على التجوز في الاستعمال، ومن أمثلة هذا:

- **﴿حتى يطهرن فإذا تطهرن﴾**.

- **﴿لا يمسه إلّا المطهرون﴾**.

- **﴿وثيابك فطهر﴾**.

- «وقد جعلت الماء طهوراً لأمتك من جميع الأنجاس».

- «وكلما غلب كثرة الماء فهو طاهر».

- «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر».

يضاف إليه:

إن مفهوم الطهارة شرعاً من المفاهيم التي كانت معروفة لدى أبناء مجتمع

التنزيـل، لأنهـا من المفاهيـم التـي كانت تسـود مجتمعـات المتعبديـن بالموسويـة والمسيحية.

فلا تحتاج إلى وضع جديد، وكل ما تحتاجه هو التهذيب بالحذف والإضافة وفق التشريع الإسلامي الجديد، وهو ما تم بالفعل، وفهمه أبناء مجتمع التنزيل بيسر.

ويسري هذا في عموم الألفاظ الشرعية لاستمرار الظاهرة الدينية من عهد أول نبي، واستمرار ظاهرة الكتاب الإلـٰهي منذ صحف إبراهيم، ومعرفة عموم الناس لذلك.

وتاريخ الأديان المقارن وكذلك تاريخ التشريع الإسلامي يؤيد هذا.

تعريف النجاسة

إن الحديث عن الطهارة في البحث الفقهي يستلزم الحديث عن النجاسة للمقابلة بينهما، والتلازم في التعاقب على المكلف وملابساته من مواد وأحوال، وتكاملهما في إعداد الدرس الفقهي.

ومن هنا جاء موضوع تعريف النجاسة معاقباً لموضوع تعريف الطهارة.

١ ـ في اللغة :

يقال: نَجِسَ ينجسُ ـ بكسر عينه في الماضي والمستقبل ـ نَجَساً ـ بفتح العين ـ فهو نَجِسٌ ونَجَسٌ ـ بكسر عينه وفتحها.

ويقال: نَجُسَ ينجُس ـ بضم عينه في الماضي والمستقبل ـ نجاسة.

بمعنى: قذر يقذر قذارة.

سواء كانت القذارة حسية كما في عذرة الإنسان، أو معنوية كما يقال: «هذا نجس السيرة، والكافر نجس لسوء عقيدته وقذارتها، والمنافق نجس لخبث باطنه.

وقد يوصف بالمصدر فيقال: فلان نَجَسٌ، وهو في هذه الحالة لا يغيّر، فيرد هكذا للجمع والمؤنث، تقول: هم نجس، وهن نجس، وهما نجس»(١).

ومنه ما جاء في التنزيل في قوله تعالى: ﴿**إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا**﴾ (التوبة: ٢٨).

ويقال: تنجس الشيء: صار نجساً وتلطخ بالقَذَر.

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم: مادة: نجس.

ويقال: نجّس الشيء: جعله نجساً.

ب ـ في الفقه:

والنجاسة ـ هي الأخرى ـ مما لا يحتاج إلى تعريف لارتكاز معناها في أذهان الناس منذ عصر التشريع تأثراً بالظاهرة الدينية.

فإصابة جسم الإنسان المسلم بشيء من النجاسات الآتي ذكرها، وكذلك إصابة ما يتعامل معه من أشياء مادية، واعتبار ذلك في الدين تنجساً بالنجاسة، هو ما يدركه كل من يعيش في الأوساط والمجتمعات الدينية.

تقسيم النجاسة

وللتقابل بين النجاسة والطهارة ولتعاقبهما على الشيء الواحد كان لا بد لمعرفة الطهارة من معرفة النجاسات أولاً فنقول :

لاحظ الفقهاء أن الأشياء التي اعتبرها الشارع المقدس نجسة وحكم عليها بذلك تتنوع إلى : مادية ومعنوية، فقسموها في ضوء هذا إلى قسمين :

١ ـ نجاسة خبثية، وهي المادية.

٢ ـ نجاسة حدثية، وهي المعنوية.

ويتصنف الحديث عن هذين النوعين تحت هذين العنوانين : الأخباث / الأحداث :

الأخباث :

تعريفها :

الأخباث هي أشياء محسوسة (أو أعيان مادية) حكم عليها الشارع بالخبثية أي اعتبرها خبثاً.

والخبث ـ لغة ـ : القبح والرداءة والفساد والكراهة.

ويرادف بينه وبين النجس والقذر.

والتسمية بالخبث والنجس والقذر وردت في النصوص الشرعية الإسلامية، وهي امتداد للظاهرة الدينية.

ففي الآية الكريمة : ﴿**ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**﴾ (الأعراف : ١٥٧).

وفي الحديث: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً» أي نجساً.

وفي الآخر: «لا يصلِّ أحدكم وهو يدافع الأخبثين» يعني البول والغائط، وسيأتي أنهما من الأعيان النجسة.

وفي ثالث: «الحمد لله الذي جعل الماء طهوراً ولم يجعله نجساً».

وفي رابع: «كل ماء طاهر إلاّ ما علمت أنه قذر» أي نجس.

تقسيمها:

وقسم الفقهاء النجاسات الخبثية إلى: أصلية وعرضية.

والأصلية: هي الأعيان النجسة بطبيعتها ومن أصلها.

والعرضية: بعكس الأصلية فإنها طاهرة في أصلها وبطبيعتها، ولكن عرضت لها النجاسة وطرأت عليها بسبب شيء خارج عن ذاتها وطبيعتها.

المواد النجسة:

أ ـ الأصلية:

أجمع فقهاؤنا على نجاسة المواد التالية نجاسة أصلية، وهي:

١ و ٢ ـ البول والغائط، من الإنسان، ومن كل حيوان ذي نفس سائلة حرمت الشريعة أكل لحمه بالأصل أو بالعرض.

٣ و ٤ ـ المني والدم، من الإنسان، والحيوان ذي النفس السائلة.

٥ ـ الميتة، من كل حيوان ذي نفس سائلة.

٦ و ٧ ـ الكلب والخنزير البرّيّان.

٨ ـ الكافر غير الكتابي.

ب ـ العرضية :

وأجمعوا أيضاً على نجاسة (الميت من الناس قبل تغسيله) نجاسة عرضية.

واختلفوا فيما عداها كما سيأتي.

البول والغائط :

تعريفهما :

البـول ـ كما هو معـروف ـ: «سائل من الفضلات الإيضيـة أو الاستقلابيـة، (وفيه) بعض المواد الأخرى السامة.

يتكون في الكليتين بوصفه حصيلةً لتنقيتهما الدم من الشوائب، حتى إذا أفرزتاه جرى في الحالبين إلى المثانة حيث يختزن مؤقتاً، ليدفع بعد ذلك بين فترة وأخرى إلى الإحليل أو مجرى البول ليطرح من ثمَّ خارج الجسم»[١].

أما الغائط ففي الأصل هو المنخفض الواسع من الأرض، والذي كان يتخذه الأعراب موضعاً لقضاء الحاجة أو البراز.

وكان يقال: ذهب إلى الغائط، وجاء من الغائط كناية عن التبرز، وفي حديث (مكارم الأخلاق) عن النبي (ص): «إذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبلة».

ثم أصبح الغائط يطلق على البراز الذي هو المواد المطرودة من الأمعاء التي تبرز وتخرج نتيجة الهضم من فتحة شرج الإنسان والحيوان.

فعـرف ما يخـرج من الإنسـان بالغائـط، وهو الخـرء والعَـذِرَة ـ بكسر الـذال المعجمة.

أما ما يخرج من البقرة أو الفيل فيسمى لغة بالخثى ـ بالألف ـ والخثي ـ بالياء ـ .

وما يخرج من ذي الحافر بالروث.

---

(١) موسوعة المورد: مادة urine

ومن ذي الخُف والظلف: ـ عدا البقر الأهلي ـ بالبَعْر.

وما يخرج من الطير بالذرق والذراق.

ولكن الفقهاء أطلقوا على الجميع كلمة الغائط والرجيع والخرء تغليباً، فأصبح مصطلحاً يراد به جميع ثُفْل غذاء الإنسان والحيوان الذي يبرز من فتحة الشرج نتيجة الهضم كفضلات مطرودة.

حكمهما:

وينجس من البول والغائط ما كان من الإنسان والحيوان ذي النفس السائلة الذي حرمت الشريعة أكل لحمه بالأصل أو بالعارض.

والتعبير بـ (ذي النفس السائلة) تعبير قديم أفاده الفقهاء من النصوص الشرعية، مثل قوله: «لا يفسد الماء إلّا ما كان له نفس سائلة».

والمراد بـ (النفس السائلة) الدم الذي يجري عند خروجه من بدن الإنسان أو الحيوان.

ذلك أن من معاني النفس في اللغة الدم، فكما تطلق كلمة (النفس) ويراد بها الروح، وتطلق ويراد بها الجسد، تطلق أيضاً ويراد بها الدم.

وبتعبير آخر:

إن النفس لفظ مشترك، له عدة معان، منها الدم، ومن شواهد هذا قول السموأل بن عادياء:

تسيل على حد الظبات نفوسنا وليست على غير السيوف تسيل

أراد: دماؤنا.

وقد يسمى هذا الدم بالدم المسفوح، كما ورد هذا في أكثر من كتاب فقهي.

وورد التعبير عنه بالدم السائل في بعض الكتب الفقهية أيضاً، كما في

(النخبة) للفيض الكاشاني، قال: «باب الأخباث وتطهيرها: وهي فضلتا غير المأكول ما عدا الطير، والدم والمني مما له دم سائل».

وعلمياً يرادف تعبير (ذي النفس السائلة) في علم الحيوان الحديث تعبير (الثابت الحرارة) أو (ذي الحرارة الثابتة)، ويشمل الحيوانات الثدييات والطيور.

ولكن المراد به فقهياً ـ وهنا بالخصوص ـ الحيوانات الثدييات عدا الخفاش فإنه مدرج في عداد الطيور عند الفقهاء.

فهذه الحيوانات إذا جرحت يجري دمها ويسيل، ولا يرشح رشحاً.

ثم إن الشريعة المطهرة نوّعت الثدييات نوعين:

١ ـ ما يحل أكل لحمه.

٢ ـ ما يحرم أكل لحمه.

ونوّعت ما يحرم أكل لحمه نوعين أيضاً:

أ ـ ما حرم أكل لحمه أصالة، كالأسد والفيل والثعلب والقط والكلب والخنزير والنمر... إلخ.

ب ـ ما حرم أكل لحمه عرضاً، كالحيوان الجلّال.

ويأتي تفصيل الحديث عنها في موضعه.

فما يحل أكل لحمه منها فبوله ورجيعه طاهران، وما يحرم فنجسان.

الدليـــل:

والدليل على نجاسة البول والغائط من الحيوان المذكور اتفاق كلمة فقهائنا على ذلك.

قال في (الرياض): «بإجماع العلماء كافة، كما عن (المعتبر) و(المنتهى) و(الغنية)، وهو الحجة فيه».

وقال في (الجواهر): «فنجاستهما حينئذٍ مجمع عليها بين الأصحاب».

وقال في (التنقيح): «لا كلام ولا خلاف في نجاسة البول والغائط من كل حيوان لا يؤكل لحمه، بل كادت أن تكون ضرورية عند المسلمين في الجملة، ومعها لا حاجة في إثبات نجاستهما إلى إقامة دليل عليها».

وقال في (المستمسك): «إجماعاً في الجملة حكاه جماعة كثيرة، وفي بعض الكلمات: إنه إجماع علماء الإسلام.

ويدل عليه جملة وافرة من النصوص:

كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): (سألته عن البول يصيب الثوب ؟ قال (ع): إغسله مرتين).

ونحوه صحاح كثيرة.

وصحيح عبدالله بن سنان: (قال أبو عبدالله (ع): إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه).

ويتم الحكم في الغائط بالإجماع على عدم الفصل بينه وبين البول، كما عن (الناصريات) و(روض الجنان) و(المدارك) و(الذخيرة).

مضافاً إلى الإجماع عليه بالخصوص، وإلى النصوص الواردة في الموارد الخاصة، مثل ما ورد:

ـ في الاستنجاء من الغائط.

ـ وفي العذرة يطؤها الرجل من الأمر بمسحها حتى يذهب أثرها، أو بغسل ما أصابه.

ـ وفي خرء الفأر يصيب الدقيق من الأمر بإلقائه.

وغير ذلك من الموارد مما هو كثير».

أما الطيور المحرم أكل لحمها ففي ذرقها ثلاثة أقوال:

١ ـ القول بالنجاسة، وهو مذهب المشهور.

٢ ـ القول بالطهارة، ذهب إليه العماني والجعفي والصدوق من المتقدمين، وجملة من المتأخرين.

وعليه أكثر المعاصرين، كما يظهر من حواشي (العروة الوثقى)، لموثقة أبي بصير عن الصادق (ع): «كل شيء يطير فلا بأس بخرئه وبوله»، وصحيح علي بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع): «أنه سئل عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطائر وغيره، هل يحكه وهو في الصلاة؟ قال: لا بأس به».

٣ ـ القول بالتفصيل: بالحكم بطهارة خرئها والتردد في نجاسة بولها، ذهب إليه الشيخ المجلسي والسيد صاحب المدارك.

ومنشأ الخلاف هو اختلاف الأخبار وطريقة التعامل معها ومعالجتها علمياً، والموثق والصحيح المذكوران أقوى دلالة من سواهما ومن هنا رُجّحا ويُرجحان.

المني والدم:

تعريفهما:

المني ـ علمياً ـ عند الرجل: هو سائل لزج أبيض مصفر اصفراراً ضعيفاً، ويتراوح حجمه بين ٥ سم٣ و١٠ سم٣، ويحوي كل سنتيمتر مكعب نحو ستين مليوناً من الخلايا المنوية، وله رائحة خاصة مميزة تزيد بالحرارة أو الغسل بالماء الدافىء، ويحوي حبيبات متجمدة دقيقة، وسرعان ما تزول الحبيبات ويصير سائلاً تام السيولة.

وأما عند المرأة فالأغلب في منيها الرقة والصفرة.

والدم ـ علمياً ـ: «سائل أحمر يجري في قلب الحيوان الفقاري وشرايينه وأوردته وأوعيته الشعرية، حاملاً الغذاء والأوكسجين إلى جميع أجزاء الجسم،

وناقلاً منها ضروب الفضلات والنفايات إلى أعضاء الإخراج»[1].

حكمهما :

وكما مر تسالمت كلمة فقهائنا على نجاسة المني والدم إذا كانا من الإنسان أو الحيوان ذي النفس السائلة.

الدليل: عشرات صحيحة من الروايات في الوسائل تؤكد على النجاسة.

قال في (بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣/ ٦٢) في نجاسة المني: «اتفاق علماء الإمامية في تمام العصور والأزمنة على النجاسة، ولم يشذ عنهم أحد في حدود المنظور من كلماتهم، وكذلك الاتفاق العملي من المتشرعة على الاحتراز من المني والتجنب عنه، حتى عدت نجاسة المني من ضروريات المذهب».

وقال في (الرياض): «الثالث من النجاسات: المني مما له نفس سائلة، بإجماع الطائفة، كما عن ظاهر (المنتهى) وصريح (التذكرة) وغيرهما من كتب الجماعة، وهو الحجة فيه». الوسائل، باب ١٦، أبواب النجاسات.

وقال أيضاً: وكذا الدم نجس إذا كان مما له نفس سائلة، وعليه الإجماع عن (المعتبر) و(المنتهى)، وهو الحجة فيه». عشرات الروايات تحدثت عنه الدماء بالعفو عنه في الصلاة، ومستفاد منها نجاسة الدم. أبواب النجاسات باب ٢٠، ٢١

الميتة :

تعريفها:

المَيْتَة ـ بفتح الميم ـ هي كما يعرفها (المعجم الوسيط): «الحيوان الذي مات حتف أنفه أو على هيئة غير مشروعة»، أي لم يذك التذكية الشرعية إن كان مما يصح تذكيته.

والتعريف ـ كما ترى ـ مطلق يشمل ميتة ذي النفس السائلة وغيرها.

---

(١) موسوعة المورد: مادة: blood

ومن هنا لا بد من التنبيه إلى أن المراد بها هنا ميتة ذي النفس السائلة، ومطلقاً أي سواء كانت من الثدييات ـ ما عدا الإنسان ـ أو من الطيور أو كانت مما يحل أكل لحمه أو مما يحرم.

أما ما لا نفس سائلة له فمحكوم بطهارته لروايات دلّت على طهارة ميتته.

حكمها:

وحكمها ـ كما تقدم ـ النجاسة.

الدليل: الروايات الدالة على نجاسة الميتة أبواب النجاسات، باب ٣٤.

والدليل على نجاسة الميتة الإجماع، حكاه في (الرياض) عن (الخلاف) و(المعتبر) و(المنتهى) و(التذكرة) وعن الشهيدين وابن زهرة، ثم قال: «وهو الحجة فيه».

وفي (مجمع الفائدة والبرهان: ١/ ٣٠٣) قال: «قال المصنف (يعني العلامة الحلي) في (المنتهى): وهو مذهب علمائنا أجمع».

واستثني من الحكم بالنجاسة من أجزاء ميتة ذي النفس السائلة، وحكم عليه بالطهارة: ما لا تحله الحياة كالصوف والشعر والوبر والريش والعظام والمنقار والقرن والظفر والظلف والحافر والبرثن والمخلب وأمثالها.

والذي يظهر من تفسيرهم لعبارة (ما لا تحله الحياة): ما لا يجري فيه الدم ولا يتألم بالقطع أو الوخز. أبواب النجاسات، ب ٦٨.

والتفرقة المذكورة لا تشمل ما لا تحله الحياة من ميتة الكلب والخنزير والكافر لأن هذه الثلاثة محكومة بالنجاسة مطلقاً.

الكلب والخنزير:

تعريفهما:

والكلب: هو الحيـوان الثديـي المعروف، وينتمي إلى فصيلة الكلبيات التي

تشمل الكلاب والذئاب والثعالب وغيرها.

والخنزير ـ كما تعرفه موسوعة المورد ـ : «حيوان ثديي من رتبة مزدوجات الأصابع، وهو برميلي الجسم، قصير القوائم، أهلب الشعر، ذو خطم غضروفي طويل يستخدمه في نكت الأرض أو نفيها.

يعتبر في كثير من البلدان (غير الإسلامية) مصدراً هاماً من مصادر اللحم والدهن.

ومعظم الخنازير الأهلية المعروفة اليوم متحدر من الخنزير البري الأوربي المعروف علمياً باسم sus scrora.

والخنزير حيوان قذر، وكثيراً ما تَسَبَّبَ لحمه في إصابة الإنسان بأمراض وبيلة»[1].

حكمهما:

وحكمهما ـ كما مر ـ النجاسة.

الدليل:

وكما مر، الإجماع هو دليل الحكم بنجاستهما، قال في (الرياض): «بإجماعنا... واستفاضت حكايته في كلام جماعة من أصحابنا كـ (الخلاف) و(المعتبر) و(التذكرة) و(المنتهى) وغيرها» كـ (الغنية) و(الذكرى) و(الدلائل) و(كشف اللثام) كما عن (المستمسك).

وفي (مجمع الفائدة والبرهان: ١/٣٠٧) «ودليل نجاسة الكلب والخنزير،

---

(١) موسوعة المورد: مادة: Pig، من هذه الأمراض ـ كما جاء في الموسوعة الأمريكية ـ : مرض كوليرا الخنازير Hog cholera، ومرض الشعرية (الترخينة) Triehino، ومرض الدودة الشريطية. (أنظر: مقال (لحم الخنزير وأهم الأمراض الناتجة عنه) ترجمة عبدالله حسن آمان عن الموسوعة الأمريكية، المنشور في جريدة (اليوم) ـ الدمام ـ العدد ٥٠٨٢ الجمعة ١٧ رمضان ١٤٠٧ هـ ١٥ مايو ١٩٨٧ م.

الإجماع المفهوم من (المنتهى)، قال فيه: هما نجسان عيناً، قاله علماؤنا أجمع».

وقال أستاذنا السيد الصدر: «لا إشكال في نجاسته (يعني الكلب) وقد استفاض نقل الإجماع على ذلك»[١].

وقال في نجاسة الخنزير: «كما هو المعروف بين فقهائنا على نحو لم يعرف فيه أدنى خلاف.

ولعل هذا الاتفاق الفتوائي والارتكازي كافٍ في حصول الاطمئنان بنجاسة الخنزير مع وفاء الروايات بإثبات ذلك وهي كثيرة»[٢]. أبواب النجاسات، باب ١٢

قيد الفقهاء الكلب والخنزير بأن يكونا بريين لوجود كلب وخنزير بحريين.

وربما أفاد الفقهاء ذلك من مثل صحيحة عبد الرحمٰن بن الحجاج: «قال: سأل أبا عبدالله (ع) رجلٌ ـ وأنا عنده ـ عن جلود الخز؟

فقال: ليس بها بأس.

فقال الرجل: ـ جعلت فداك ـ إنها علاجي (في بلادي)[٣] وإنما هي كلاب تخرج من الماء.

فقال أبو عبدالله (ع): إذا خرجت من الماء تعيش خارج الماء؟

فقال الرجل: لا.

فقال: ليس به بأس».

وهي تفيد بظاهرها حكم طهارة كلب البحر، وبتعليلها حكم طهارة خنزير

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣/ ٢٢٠ و ٢٢٦.

(٢) م. ن.

(٣) في الرواية شيء من التحريف بسبب النسخ، وذلك أن ورود (وإنما هي) في السياق يدل على وجود (نفي متقدم عليها) وجاءت لتستدرك عليه. والتحريف واقع ـ ومن غير شك ـ في عبارة (علاجي ـ في بلادي)، واحتمل أن أصلها (أنها لا في البر) أو ما يقرب من هذا.

البحر لأنه مما لا يعيش خارج الماء.

وفي المستمسك: «إما لكونهما (يعني اسمي الكلب والخنزير) حقيقة في خصوص البري منهما كما عن جماعة، وهو الأظهر، فيجب حمل النصوص عليه.

وإما للانصراف إليه دون البحري، وإن كان حقيقة فيهما على الاشتراك اللفظي، كما في (المنتهى) في الكلب، أو على الاشتراك المعنوي، كما هو المنسوب إلى المشهور فيهما».

ولعل الحيوان الوارد ذكره في الرواية، والذي عبر عنه السائل بكلب البحر، هو الذي ذكره الشيخ الطريحي في (مجمع البحرين) بقوله: «تكرر في الحديث ذكر الخزّ ـ بتشديد الزاي ـ وهو دابة من دواب الماء تمشي على أربع تشبه الثعلب وترعى من البر وتنزل البحر، لها وبر يعمل منه الثياب، تعيش بالماء ولا تعيش خارجه، وليس على حد الحيتان، وذكاتها إخراجها من الماء حية.

قيل: وقد كانت في أول الإسلام إلى وسطه كثيرة جداً».

والمذكور في المعاجم قديماً: إنه ضرب من السمك على شكل الكلب، كما في (لسان العرب).

وحديثاً عرفتهما (موسوعة المورد) بالتالي:

«كلب البحر **dog Fish**، كلب السمك: سمك وثيق الصلة بالقرش **shark** يكثر في مياه المناطق المعتدلة والمناطق الاستوائية.

أنواعه كثيرة، أشهرها: كلب البحر الشائك **spiny dog Fish** الذي يتراوح طوله ما بين قدمين اثنين أو أربعة أقدام (٦٠ ـ ١٢٠ سنتيمتراً)، وهذا النوع رمادي اللون، مبقّع بنقاط بيض، وهو يكثر في سواحل المحيطين الأطلسي والهادي حيث يحيا جماعاتٍ جماعاتٍ، ويفترس الأسماك، وكثيراً من اللافقاريات.

وكلب البحر الشائك يؤكل، ويستخرج من كبده ضرب من الزيت، أما اسمه العلمي فهو «**sgualus acanthias**».

و «خنزير البحر PorPoise : حيوان ثديي مائي من رتبة القيطسيات أو الحوتيات Cetacea.

أنواعه ستة، كلها صغير، لا يزيد طوله عادة على ستة أقدام (حوالي ١٨٠ سنتيمتراً)، ولا يتعدى وزنه مائتين وخمسين رطلاً إنكليزياً (حوالي ١١٣ كيلوغراماً).

وخنزير البحر النموذجي ذو زعنفة ظَهْرية صغيرة مثلثة الشكل، وخَطْم شبه مدور.

من أشهر أنواعه: خنزير البحر المألوف الذي يألف سواحل نصف الكرة الشمالي ذات المياه الباردة أو الباردة باعتدال.

وهذا النوع يناهز طوله عادة نحواً من خمسة أقدام (حوالي متر ونصف المتر).

وهو أسود الظهر، أبيض الصدر، ولكنه قد يكون أسود كله، ومن عاداته أن يرتحل جماعات صغيرة التماساً لقوته من الأسماك.

إسمه العلمي Phacaena Phocaena »[1] ومذهب المشهور طهارة كلب البحر وخنزير البحر.

والدليل هو:

١ ـ عدم صدق اسم الكلب والخنزير المذكور في الروايات الدالة على النجاسة عليهما.

٢ ـ تبادر البريين من الوارد في النصوص الظاهرة في النجاسة.

٣ ـ قاعدة الطهارة.

---

(١) أنظر: موسوعة المورد:
مادة: dog Fish.
ومادة: Porpoise.

الكافر غير الكتابي:

تعريفه:

يأتي الكفر ـ لغة ـ في مقابل الشكر.

يقال: شكر يشكر شُكْراً وشُكراناً، ومعناه: عرفان النعمة وإظهارها والثناء لها.

وفي المقابل يقال: كفر يكفر كُفْراً وكُفراناً، أي: أنكر النعمة ولم يظهرها.

ومنه أُخذ معنى الكفر شرعاً، فقالوا: الكفر: إنكار الوحدانية أو الرسالة.

إلاّ أننا إذا رجعنا إلى ما هو معروف بديهياً عند المسلمين والمرتكز في أذهانهم من أن الإسلام يقابله الكفر، والمسلم يقابله الكافر، وأن الإسلام قوامه ـ عقائدياً ـ الأركان الثلاثة المعروفة التي هي: التوحيد والنبوة والمعاد، ندرك أن من أنكر واحداً من هذه الأركان ليس بمسلم.

فالقصر على إنكار الوحدانية أو الرسالة فقط، ودونما إضافة إنكار المعاد فيه شيء من التسامح.

وتفصيل ذلك:

١ ـ إن الذي لا يعترف بوجود الله تعالى كافر لأنه منكر لأصل الألوهية.. ويصطلح عليه بـ (الملحد).

٢ ـ إن الذي يعترف بوجود الله ولكن يشرك معه في ألوهيته أرباباً آخرين، كافر، لأنه منكر للوحدانية.. ويصطلح عليه بـ (المشرك) بالمعنى الخاص.

٣ ـ إن الذي يعتقد بإله غير الله تعالى أو بآلهة غير الله، كافر لأنه منكر لوجود الله... وقد يسمى بـ (الوثني).

وقد يطلق اسم (المشرك) على جميع أولئك، مراداً به الشرك بمعناه العام.

٤ ـ إن الذي ينكر نبوة النبي محمد (ص) أو رسالته، كافر.. سواء كان ممن

يعتقد بنبوة غيره من أنبياء الله، أو لا يعتقد.

٥ - إن الذي ينكر المعاد كافر.

والشواهد على هذه من القرآن الكريم كثيرة ومعروفة.

وأضاف الفقهاء إليها:

٦ - من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين (أي بديهياً من بديهياته) مع التفاته إلى كونه ضرورياً، (أي مع معرفته بأنه بديهي).

ولكن اختلفوا في ثبوت الكفر به:

فذهب بعضهم إلى عدم ثبوت الكفر به إلاّ إذا كان إنكاره في حقيقته وواقعه إنكاراً لنبوة محمد (ص)، وتكذيباً لرسالته.

وذهب آخرون إلى أن الكفر يثبت به من غير اشتراط الشرط المذكور، كما أنهم لم يفرقوا في إطلاق الكفر على:

- الكافر الأصلي: وهو الذي لم ينتحل الإسلام.

- الكافر المرتد: وهو الذي انتحل الإسلام ثم كفر بعد إسلامه.

وأيضاً لم يفرقوا في الكافر المرتد بين:

- المرتد عن فطرة: وهو الذي ولد على الإسلام ثم كفر.

- والمرتد عن ملة: وهو الذي كان كافراً فأسلم ثم كفر.

كل هذا من حيث الموضوع.

حكمه:

أما من حيث الحكم فقسموا الكافر إلى:

- مشرك.

- وكتابي.

والكتابيون هم: اليهود والنصارى من بقايا الأمم الدينية، وأضيف إليهم: المجوس.

ـ والمشركون هم: من عدا الكتابيين من الكفار.

والخلاصة:

الإنسان

مسلم　　　　كافر

مشرك　　　　كتابي

ـ نجاسة المشرك:

ولا ريب عند أصحابنا في نجاسة الكافر المشرك.

والدليل: هو الإجماع.

فقد تسالمت كلمتهم وأطبقت فتاواهم على الحكم بنجاسة الكافر المشرك..
وهو (أعني الإجماع) عهدة ما استدل به في المسألة.

النتيجة:

وكما رأينا ـ أو عوداً على بدء ـ أن الحجة والعمدة في الاستدلال على نجاسة الأعيان المذكورة هو (الإجماع) والتسالم فتوى وعملاً.

وليس معنى هذا عدم وجود أدلة أخرى استأنس إليها الفقهاء.

فهناك ـ مضافاً إلى الإجماع ـ النصوص الشرعية ذات الدلالة الواضحة.

ويمكن معرفتها بالرجوع إلى المطولات الفقهية الاستدلالية.

إصطــلاح :

وتسمـى هذه المواد النجسـة في عرف الفقهـاء ولغتهـم بـ (الأعيان النجسة) و(النجاسات العينية) نسبة إلى العين التي هي مفرد أعيان، بمعنى شيء وأشياء.

وتسمى نجاستهـا (نجاسة عينية)، وتسمى أيضاً (نجاسـة أصليـة) و(نجاسـة ذاتية) في مقابل العرضية.

ب ـ العرضية :

أما ما اتفقوا على نجاسته عرضياً فهو :

المسلم الميت :

ـ الإنسان المسلم الميت بعد برده وقبل غُسله.

الدليل :

والدليل على الحكم بالنجاسة هنا هو : الإجماع.

نقله غير واحد، منهم صاحب الجواهر، قال : «وأما ميتة الآدمي من ذي النفس فنجسة، بلا خلاف أجده فيه، بل في (الخلاف) و(الغنية) و(المعتبر) و(المنتهى) و(الذكرى) و(الروض)، وعن ظاهر (الطبريات) و(التذكرة) وصريح (نهاية الأحكام) و(كشف الالتباس) وغيرها : الإجماع عليه، وهو الحجة».

ولكن وقع الخلاف بينهم في حكم ميتة الإنسان المسلم قبل أن تبرد، أي في حالة حرارتها، ويكون هذا عادة في اللحظات الأولى من الموت.

فأكثر المتقدمين قالوا بالنجاسة، وأكثر المتأخرين قالوا بالطهارة.

الدليل :

١ ـ إستدل القائلون بالنجاسة بـ :

أ ـ إطـلاقـات النصـوص كمـا فـي حسـن أو صحيـح الحلبـي* : «عـن

* حسن أو صحيح لأن في رجال الرواية ابراهيم بن هاشم [redacted] على الخلاف فيه هل هو ثقة أو إنه ممدوح

أبـي عبدالله (ع)، قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبُـهُ جسدَ الميت ؟ فقـال: يغسـل ما أصاب الثوب».

فلم يقيد النصُ وجوبَ الغَسْل بما بعد برد بدن الميت.

ب ـ ما رواه الطبرسي في(الاحتجاج) عن الإمام المهدي (ع) «قال: وكتب إليه: وروي عن العالم (ع): أن من مَسَّ ميتاً بحرارته غَسَلَ يده، ومن مسه وقد برد فعليه الغسلُ، وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون إلاّ بحرارته، فالعمل في ذلك على ما هو ؟ ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه، فكيف يجب عليه الغسل ؟

التوقيع: إذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه إلاّ غَسل يده».

٢ ـ واستدل القائلون بالطهارة بـ :

أ ـ صحيحة محمد بن مسلم: «عن أبي جعفر (ع): قال: مسُّ الميت عند موته وبعد غسله، والقبلةُ، ليس بها بأس».

ب ـ خبر إسماعيل بن جابر: «قال: دخلت على أبي عبدالله (ع) حين مات ابنه الأكبر إسماعيل، فجعل يقبله وهو ميت، فقلت: ـ جعلت فداك ـ أليس لا ينبغي أن يُمس الميت بعدما يموت، ومن مَسَّهُ فعليه الغُسل ؟!

فقال: أما بحرارته فلا بأس، إنما ذاك بعد برده».

الموازنة:

تتلخص دلالات هذه الأحاديث على الحكم في التالي:

١ ـ حديث الحلبي دل على وجوب غسل الموضع الملاقي من الثوب لجسد الميت بقوله: «يغسل»، وهي دلالة ظهورية.

٢ ـ ودل التوقيع على وجوب الغَسْل بقوله: «لم يكن عليه إلاّ غَسْلُ يده»، وبهذا يكون صريحاً في الحكم بوجوب الغَسْل، فتكون دلالته نصيّة.

٣ ـ وقرن حديث ابن مسلم المسَّ عند الموت بالمسِّ بعد الغُسْل، ومقتضى

هذا: فكما لا غَسْلَ ولا غُسْلَ بمس الميت بعد الغُسْل كذلك عند موته ـ أي وهو حار ـ فيكون ظاهراً بمعونة هذه القرينة في دلالته على الطهارة.

٤ ـ أما حديث ابن جابر فإنه ناظر للغُسْل ـ بضم الغين ـ لا للغَسْل ـ بفتحها ـ وذلك بقرينة قوله: «فعليه الغُسْل» وقوله: «إنما ذاك بعد برده».

وفي ضوئه: لا يصلح هذا الحديث دليلاً في مسألتنا، وتبقى الموازنة بين صحيح ابن مسلم وحسن ـ أو صحيح ـ الحلبي وتوقيع الاحتجاج، وفيها الظاهر والنص كما رأينا.

وعندما تكون إحدى الدلالتين ظاهرة والأخرى نصاً تُقدَّم دلالة النص على دلالة الظاهر.

ولأن الفقه السني ـ وهو فقه السلطان الحاكم آنذاك ـ يذهب إلى طهارة الإنسان من النجاسة الخبثية حياً وميتاً تُحمل النصوص الدالة على الطهارة على التقية إذ ربما كانت في معرض استدعى هذا.

فتكون النتيجة ترجيح القول بالنجاسة.

واعتبرت النجاسة ـ هنا ـ عرضية، ولم تعتبر أصلية كميتات الحيوانات ذوات النفوس السائلة للفرق بين معنى الأصالة والعروض هنا، ذلك أن الأصالة ـ هنا ـ تعني أن العين النجسة بالأصالة لا تقبل الطهارة إلاّ بزوال موضوعها وتحوله إلى موضوع آخر، أي بتبدل حقيقتها إلى حقيقة أخرى، كالدم يستحيل تراباً أو يتحول إلى ديدان، والكلب يستحيل ملحاً، وميتة الضأن تتحول إلى تراب أو رماد، وهكذا.

فالأصل الذي كان موضوعاً لحكم النجاسة ـ وهو ميتة الحيوان ذي النفس السائلة ـ تغيرت حقيقته بتحوله إلى مادة أخرى، فلم يبق على حقيقته ليصلح موضوعاً لحكم النجاسة.

وبعكسها النجس عرضاً كميتة الإنسان المسلم فإنها تقبل الطهارة مع بقاء موضوعها، ذلك أن تغسيل الميت المسلم لا يخرجه عن حقيقته وهي كونه ميتاً

مسلماً، فهو ميتة مسلم قبل الغسل وبعده.

المواد المختلف في حكمها:

وأهم المواد التي اختلفوا في حكمها من حيث النجاسة والطهارة، هي:

١ ـ الكافر الكتابي.

٢ ـ الخمر.

الكافر الكتابي:

تعريفه:

يراد بالكتابيين أو أهل الكتاب الطوائف التالية:

أ ـ اليهود:

لأنهم يؤمنون بالتوراة كتاب النبي موسى (ع).

ب ـ النصارى:

لأنهم يؤمنون بالإنجيل كتاب النبي عيسى (ع).

ويقال:

سمي اليهود يهوداً باسم يهوذا أحد أبناء يعقوب (ع).

وسمي النصارى بهذا الاسم الذي هو جمع، ومفرده نصراني أخذاً من (الناصرة)، وهي قرية في (الجليل) من (فلسطين)، ينسب إليها عيسى ابن مريم (ع).

والتسمية بأهل الكتاب تسمية قرآنية: ﴿**ما يودّ الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزّل عليكم من خير من ربكم**﴾ (البقرة: ١٠٥).

ج ـ وعدَّ كثير من الفقهاء المجوسَ من أهل الكتاب أيضاً، لورود ذلك في روايات معتبرة.

والمجوسية: ملة قديمة تبنّى أصحابها الديانة الزرادشتية بعد ظهورها في القرن السابع ـ السادس قبل الميلاد ـ التي يقال عن صاحبها (زرادشت) بأنه نبي وله كتاب مقدس اسمه (الأوستا) أي القانون، ومعه تفسيره المعروف بـ (الزند أوستا).

وقالوا: نظراً إلى أن زرادشت كان يمجّد العناصر والكواكب والنار ويبني معابد لها قيل عنه: إنه يعبد النار.

وكانت المجوسية منتشرة بين الآشوريين وقدامى الفرس، كما كان لها شيء من الوجود في جزيرة العرب قبل الإسلام.

ويقال: إن أبا سفيان كان من معتنقيها.

أما اليوم فلا وجود لها إلاّ في نسبة ضئيلة وعدد قليل جداً في إيران والهند كما تذكر بعض الموسوعات العربية.

وقد ورد ذكرهم كأصحاب نحلة في القرآن الكريم: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة**﴾ (الحج: ١٧).

حكمه:

في المسألة لفقهائنا قولان هما:

١ ـ القول بنجاسة الكافر الكتابي نجاسة عينية.

وإليه ذهب جل المتقدمين من فقهائنا وجل متأخريهم.

٢ ـ القول بالطهارة.

وقال به قليل من المتقدمين أمثال:

١ ـ الحسن بن أبي عقيل العماني.

٢ ـ إبن الجنيد، قال في مختصره: «ولو تجنب من أكل ما صنعه أهل

الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم وكل ما صنع في أواني مستحلي الميتة، ومؤاكلتهم، ما لم يتيقن طهارة أوانيهم وأيديهم كان أحوط»[1].

٣ ـ الشيخ المفيد، في رسالته (الغروية)[2].

٤ ـ الشيخ الطوسي في (النهاية) قال: «ويكره أن يدعو الإنسان أحداً من الكفار إلى طعامه فيأكل معه وإن دعاه فليأمره بغسل يديه ثم يأكل معه إن شاء»[3].

٥ ـ السيد العاملي في (المدارك).

٦ ـ السبزواري في (الذخيرة) وظاهر (الكفاية).

٧ ـ الشيخ الأردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان).

٨ ـ الشيخ حسن صاحب المعالم.

٩ ـ الفيض الكاشاني في (الوافي).

١٠ ـ الشيخ علي بن أبي جامع في (توفيق السائل على دلائل المسائل) وقليل من متأخري المتأخرين، أمثال:

١١ ـ الشيخ الأخوند، في (اللمعات النيرة).

١٢ ـ السيد شرف الدين في (تحفة الأصحاب في حكم أهل الكتاب).

١٣ ـ الشيخ يوسف بيارجمندي الحائري في (مدارك العروة الوثقى).

١٤ ـ السيد عبد الحسين نور الدين العاملي صاحب الكلمات الثلاث.

١٥ ـ السيد محسن الأمين، في (الدر الثمين) و(حاشية التبصرة).

١٦ ـ السيد صدر الدين الصدر، أشار إلى فتواه الشيخ مغنية في كتابه (فقه الإمام جعفر الصادق).

---

(١) طهارة الكتابي في فتوى السيد الحكيم: ص ٢٥.

(٢) م. ن.

(٣) النهاية: ص ٥٨٩.

١٧ ـ الشيخ محمد رضا آل ياسين، في (بلغة الراغبين).

١٨ ـ الشيخ أبو عبدالله الزنجاني، في كتابه (طهارة أهل الكتاب).

١٩ ـ السيد محسن الحكيم، في فتوى خاصة كتب فيها الشيخ إبراهيم الجناتي بحثاً بعنوان: (طهارة الكتابي في فتوى السيد الحكيم)، وذكر فيه جلّ أسماء المفتين بطهارة أهل الكتاب ممن ذكرناهم في أعلاه.

٢٠ ـ السيد محمد تقي بحر العلوم.

٢١ ـ الشيخ محمد صالح الجزائري.

٢٢ ـ السيد محسن آل طاهر الموسوي، في (البيان في الحجة والبرهان)(١).

٢٣ ـ السيد أبو القاسم الخوئي، في (التنقيح في شرح العروة الوثقى).

٢٤ ـ السيد محمد باقر الصدر، في (الفتاوى الواضحة) و(تعليقة منهاج الصالحين).

٢٥ ـ الشيخ محمد جواد مغنية، في (فقه الإمام جعفر الصادق).

٢٦ ـ السيد حسن الطباطبائي، في (حواشي العروة الوثقى).

٢٧ ـ السيد عبد الأعلى السبزواري، في (جامع الأحكام الشرعية)، قال في (مسألة: ١٩٩): «الأحوط استحباباً الاجتناب عن أهل الكتاب».

٢٨ ـ الشيخ محمد أمين زين الدين، في (كلمة التقوى) حيث أفتى بالاحتياط الوجوبي بالنجاسة.

٢٩ ـ السيد محمد حسين فضل الله، في (حوار في المدينة ومكة عام ١٤٠٦ هـ وما قبله).

---

(١) أنظر: طهارة الكتابي في فتوى السيد الحكيم: ص ٧٢.

الدليل:

١ ـ إستدل القائلون بالنجاسة بالآتي:

أ ـ الإجماع.

نقله غير واحد من متقدمي فقهائنا ومتأخريهم.

ب ـ قوله تعالى: **﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾** (التوبة: ٢٨).

بتقريب: أن كلمة **﴿نجس﴾** في الآية الكريمة تعني النجاسة العينية، ولأن أهل الكتاب أو اليهود والنصارى طائفتان من طوائف المشركين لقوله تعالى: **﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ـ إلى قوله ـ عما يشركون﴾** (التوبة: ٣٠ ـ ٣١) يشملهم الحكم بنجاسة المشركين المذكور في الآية الكريمة.

ويلحق بهما المجوس لأنهم كذلك لاعتقادهم ـ كما يقال ـ بإلٰهين: إلٰه للنور وإلٰه للظلمة.

ج ـ الروايات، ومنها:

ـ مصحح سعيد الأعرج: سألت أبا عبدالله (ع) عن سؤر اليهودي والنصراني؟ فقال: لا.

ـ صحيحة محمد بن مسلم: قال: سألت أبا جعفر (ع) عن آنية أهل الذمة والمجوس؟ فقال: لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر.

ـ حسنة الكاهلي: قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال: أما أنا فلا أواكل المجوسي، وأكره أن أحرّم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم.

ـ صحيحة محمد بن مسلم: عن أبي جعفر (ع) في رجل صافح رجلاً

مجوسياً ؟ فقال: يغسل يده ولا يتوضأ.

ـ مصحح علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى (ع): قال: سألته عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة، وأرقد معه على فراش واحد، وأصافحه ؟ قال: لا.

ـ صحيحة علي بن جعفر عن أخيه: قال: سألته عن فراش اليهودي والنصراني يُنام عليه ؟ قال: لا بأس، ولا يصلى في ثيابهما.

وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة، ولا يقعده على فراشه ولا مسجده، ولا يصافحه.

قال: وسألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق للبس، لا يدري لمن كان، هل تصلح الصلاة فيه ؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصلِّ فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا يصلِّ فيه حتى يغسله.

٢ ـ واستدل القائلون بالطهارة بروايات منها:

ـ صحيحة العيص بن القاسم: قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي ؟ فقال: إذا كان من طعامك وتوضأ فلا بأس.

ـ صحيحة إسماعيل بن جعفر: قال: قلت لأبي عبدالله (ع) ما تقول في طعام أهل الكتاب ؟ فقال: لا تأكله، ثم سكت هنيئة، ثم قال: لا تأكله، ثم سكت هنيئة، ثم قال: لا تأكله، ولا تتركه تقول: إنه حرام، ولكن تتركه تتنزه عنه، إن في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير.

ـ موثق عمار الساباطي: عن أبي عبدالله (ع): قال: سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودي ؟ فقال: نعم.

فقلت: من ذلك الماءِ الذي يشرب منه ؟!

قال: نعم.

ـ صحيحة إبراهيم بن أبي محمود: قال: قلت للرضا (ع): الخياط أو القصار يكون يهودياً أو نصرانياً وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله؟ قال: لا بأس.

ـ صحيحته الثانية، قال: قلت للرضا (ع): الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة؟ قال: لا بأس، تغسل يديها.

الموازنة:

١ ـ يناقش الإجماع الذي استدل به القائلون بالنجاسة بأنه لا يتم له انعقاد مع وجود المخالف القائل بالطهارة قديماً وحديثاً، ومن بعد لا يتم الاستدلال به.

٢ ـ تناقش دلالة الآية الكريمة على نجاسة أهل الكتاب من وجهين:

الأول: إن كلمة ﴿**نجس**﴾ ـ في الآية الكريمة ـ غير ظاهرة الدلالة على المدعى ـ وهي النجاسة العينية التي تستلزم اجتناب مماسة المشركين بالرطوبة ـ لأن هذا لو كان مدلولاً للآية وتشريعاً لهذا الحكم لبان أثره علماً وعملاً عند الجيل المعاصر لنزول الآية الكريمة.

فلم ينقل شيء من هذا، إلاّ ما نسبه بعض المفسرين إلى ابن عباس من أنه قال في تفسير الآية: «أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير»، ومن بعده في أجيال التابعين نقل هذا عن الحسن البصري وعمر بن عبد العزيز.

يضاف إليه: إختلاف المفسرين في التردد بين ثلاثة أنواع من النجاسة، هي:

أ ـ النجاسة العينية المستلزمة للتطهير عند المماسة برطوبة، وهو المعنى المدعى.

ب ـ النجاسة العرضية، بسبب عدم اجتنابهم وعدم تطهرهم عما يراه المسلمون نجساً.

ج ـ النجاسة المعنوية، وهي استقذارهم من قبل المسلمين، أي اعتبارهم

قَذَرَاً لخبث باطنهم باعتقادهم الشرك، وهو ما تدل عليه كلمة ﴿نجس﴾ لغوياً، وعليه نصّت جل كتب (غريب القرآن)، وما فهمه المسلمون منها حين النزول.

وممن أشار إليه السيد الطباطبائي في (الميزان: ٩/ ٢٢٩) بقوله: «والنهي عن دخول المشركين المسجد الحرام بحسب اعتقادهم العرفي يفيد أمر المؤمنين بمنعهم عن دخول المسجد الحرام.

وفي تعليله تعالى منع دخولهم المسجد بكونهم نجساً اعتبار نوع من القذارة لهم كاعتبار نوع من الطهارة والنزاهة للمسجد الحرام.

وهي - كيف كانت - أمر آخر وراء الحكم باجتناب ملاقاتهم بالرطوبة، وغير ذلك»

وهذا الاختلاف في فهم المقصود من كلمة ﴿نجس﴾ في الآية الكريمة لا يسمح لنا - من ناحية منهجية - أن نفسر الآية بواحد من هذه المعاني إلاّ بالاعتماد على القرينة.

والقرينة التاريخية تؤيد الحمل على المعنى الأخير.

وهي (أعني القرينة) ما أشرت إليه من موقف جيل التنزيل من حمل الآية على غير النجاسة العينية أو العرضية.

وما نسب إلى ابن عباس من تفسيرها بالنجاسة العينية - إن صحت النسبة - لا يشكل ظاهرة دينية اجتماعية فلا يصلح للقرينية.

الثاني: إن القرآن الكريم فَرَّقَ بين المشركين وأهل الكتاب، وجاء هذا منه في أكثر من آية، وبالقدر الذي يرتفع به إلى الأسلوب المتميز... والآي هي:

﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم﴾ (البقرة: ١٠٥).

﴿ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً﴾ (آل عمران: ١٨٦).

﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا﴾ (المائدة: ٨٢)

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة﴾ (الحج: ١٧).

﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة﴾ (البينة: ١).

﴿إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم﴾ (البينة: ٦).

وأما ما استفاده المستدلون بالآية الكريمة من أن أهل الكتاب مشركون من قوله تعالى: **﴿سبحانه عما يشركون﴾** ـ في الآية ٣١ من سورة التوبة التي تلت الآية ٣٠ التي أخبر بها عن اعتقاد اليهود بأن عزير ابن الله واعتقاد النصارى بأن المسيح ابن الله ـ ، فإنه لا نظر فيه إلى ما في الآية ٣٠، وإنما هو ناظر إلى ما في الآية ٣١، قال تعالى: **﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبلُ قاتلهم الله أنّى يؤفكون﴾** (التوبة: ٣٠).

وقال تعالى: **﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيحَ ابنَ مريم وما أمروا إلاّ ليعبدوا إلـهاً واحداً لا إلـه إلاّ هو سبحانه عما يشركون﴾** (التوبة: ٣١).

ففي الآية الثلاثين وصفهم بالمضاهئة (المشابهة) للكفار الذين كانوا ينسبون لله أبناءً.

وفي الآية الحادية والثلاثين وصفهم بالشرك لاتخاذهم الأحبار والرهبان والمسيح أرباباً من دون الله.

. والقول بأن لله ابناً إذا لم يعتقد في الابن الألوهية لا يسمى شركاً، ـ وإن كان هو في درجة الشرك من حيث الانحراف ـ لأن الشرك هو الاعتقاد بأن لله شريكاً في الألوهية.

ولذا لم يذكر عزير في الآية ٣١ لأن اليهود لم يعتقدوا فيه الألوهية.

وذكر المسيح لأن النصارى اعتقدوا فيه الألوهية.

ووصف النصارى بالشرك في الآية لا لاعتقادهم بأن المسيح ابن الله ـ وإن كان هذا كفراً في حد الشرك بالله ـ وإنما لاعتقادهم ألوهيته وألوهية الرهبان.

وكذلك وصف اليهود بالشرك في الآية لاتخاذهم أحبارهم أرباباً.

وتعبير القرآن الكريم ـ هنا ـ عن اعتقادهم هذا بالشرك، إشارة منه إلى واقع انحرافي موجود لديهم، لا لإدراجهم في قائمة المشركين.

وإلّا تنافى هذا والظاهرة الأسلوبية القرآنية التي أشرت إليها.

ومن هنا كانت لهم أحكام خاصة يفترقون بها عن المشركين.

وفي ضوئه: لا دلالة في الآية على النجاسة العينية، ولا شمول فيها لأهل الكتاب لتمييزهم في الأسلوب القرآني من المشركين.

٣ ـ ولأن الروايات تنقسم إلى مجموعتين ـ كما رأينا ـ مجموعة دالة على النجاسة، ومجموعة دالة على الطهارة، اختلف موقف الفقهاء من التعامل معها لرفع ما يبدو من تنافٍ بينها:

أ ـ فذهب القائلون بالنجاسة إلى القول بالتعارض، وطبقوا قاعدة التعارض عليها للتخلص منها فقالوا:

١ ـ إن أخبار الطهارة مخالفة للكتاب لقوله تعالى: **﴿إنما المشركون نجس﴾** ـ بناء على دلالة الآية على النجاسة العينية ـ.

وأخبار النجاسة موافقة له.

ومقتضى القاعدة ترجيح أخبار النجاسة.

٢ ـ إن أخبار النجاسة مخالفة لرأي فقهاء السنة القائل بطهارة أهل الكتاب.

ومعنى هذا أن أخبار الطهارة كانت للتقية من مخالفة المذهب الرسمي

للسلطان في ظرف مصادرته لحرية معارضيه.

ومقتضى القاعدة ترجيح أخبار النجاسة.

ب ـ وذهب القائلون بالطهارة إلى القول بعدم التعارض بينها، وذلك لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينها.

وهذا لأن أخبار الطهارة نص في الدلالة على الطهارة، وأخبار النجاسة ظاهرة في الدلالة على النجاسة، والظاهر لا يعارض النص، وإنما يحمل عليه.

ويلخص صاحب التنقيح هذا الجمع بقوله: «مقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين حمل أخبار النجاسة على الكراهة لأن الطائفة الثانية (يعني أخبار الطهارة) صريحة أو كالصريحة في طهارتهم، والطائفة الأولى (يعني أخبار النجاسة) ظاهرة في نجاسة أهل الكتاب، لأن العمدة في تلك الطائفة (يعني أخبار النجاسة) موثقة سعيد الأعرج أو حسنته المشتملة على قوله (ع): (لا)، وصحيحة علي بن جعفر المتضمنة لقوله (ع): (فيغسله ثم يغتسل).

وهما ـ كما ترى ـ ظاهرتان في النجاسة، وقابلتان للحمل على الاستحباب أو الكراهة.

وأما الطائفة الثانية (يعني أخبار الطهارة) التي منها صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة فهي كالصريحة في أن النهي عن مؤاكلة أهل الكتاب تنزيهي وليست بحرام (يعني لا تحريمي)، فتدل على طهارتهم بالصراحة.

ومعه لا مناص من رفع اليد عن ظاهر الطائفة الأولى (أخبار النجاسة) بصراحة الثانية (أخبار الطهارة)، كما جرى على ذلك ديدن الفقهاء (قدهم) في جميع الأبواب الفقهية عند تعارض النص والظاهر.

ومن هنا ذهب صاحب المدارك والسبزواري (قدهما) إلى ذلك وحملوا الطائفة الأولى (أخبار النجاسة) على الكراهة واستحباب التنزه»[١].

---

(١) التنقيح: ٢/ ٥٢ ـ ٥٣.

وهو المختار:

١ ـ لعدم انعقاد الإجماع على القول بالنجاسة.

٢ ـ لعدم دلالة الآية على نجاسة المشركين نجاسة عينية، وعدم شمولها لأهل الكتاب لتمييزهم في الأسلوب القرآني من المشركين.

٣ ـ لأن روايات الطهارة نص في الدلالة عليها، والنص لا يعارضه الظاهر، وإنما يحمل عليه.

النتيجة:

فتكون النتيجة هي القول بطهارة أهل الكتاب.

الخمر:

تعريفه:

قصر بعض اللغويين معنى الخمر على «ما أسكر من عصير العنب».

وهو: كل شراب كحولي يحصل من اختمار عصير العنب.

وعممه بعضهم إلى كل شراب مسكر اتخذ من عصير العنب أو من غيره.

وقال الفيروزآبادي في (القاموس المحيط): «والعموم أصح لأنها حرّمت (يعني الخمر) وما بالمدينة خمر عنب وما كان شرابهم إلّا البسر والتمر».

ويؤيده ما جاء في صحيح ابن الحجاج عن الإمام الصادق (ع): «قال: قال رسول الله (ص): الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبِتع من العسل، والمزْر من الشعير، والنبيذ من التمر».

وما جاء في الخبر الآخر: «الخمر من خمسة أشياء: من التمر، والزبيب، والحنطة، والشعير، والعسل».

وما جاء في المروي عن علي بن إبراهيم عن مولانا الإمام الباقر (ع): «وإنما كانت الخمر يوم حرّمت بالمدينة فضيخ البسر والتمر، فلما نزل تحريمها خرج

رسول الله (ص) فقعد في المسجد، ثم دعا بآنيتهم التي كانوا ينبذون فيها فأكفأها كلها، قال: هذه خمر، فقد حرمها الله تعالى، وكان أكثر شيء أكفىء من ذلك يومئذٍ من الأشربة الفضيخ، ولا أعلم أكفىء من خمر العنب شيء إلاّ إناء واحد كان فيه زبيب وتمر جميعاً، فأما عصير العنب فلم يكن يومئذٍ بالمدينة منه شيء».

وما ورد في الصحيح عن أبي الحسن الماضي (ع) قال: «إن الله لم يحرّم الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر».

وفي (المعجم الوسيط): «الخمر: ما أسكر من عصير العنب، وهي مؤنثة، وقد تذكّر.

والخمر: كل مسكر من الشراب».

هذا في اللغة.

وكيمياءً:

«الخمر: كل مشروب فيه كحول بكمية قليلة أو كثيرة»[(١)].

تركيبه:

ويصنع الخمر من العناصر الأساسية التالية:

سكر + ماء + خميرة (كحول) + حرارة معتدلة.

وقد يضاف إليه أحماض ومعادن مختلفة كعناصر ثانوية لإعطائه لوناً أو نكهة أو رائحة معينة[(٢)].

أنواعه:

والخمر أنواع تأتي من تنوع مصارد السكر: «فالبيرا **Beer** تأتي من سكر

---

(١) الخمر، د. الطويل: ص ١٧ هامش.

(٢) موسوعة المورد: مادة Wine.

الشعير، والنبيذ Wine من سكر العنب، والويسكي Wisky من بعض الحبوب، والرَّمْ Rum من الدبس، وهكذا»[1].

والعرق أو العرقي Arrack من البسر أو التمر، والبراندي Brandi من العنب، والجن Gin من بعض الحبوب.

وتتفاوت نسبة الكحول في كل نوع من هذه الأنواع فـ «في البيرا هي (٤٪) أو أكثر قليلاً.

أما النبيذ فنسبة الكحول فيه تتفاوت بين (١٢٪) إلى (٢٠٪).

والمشروبات المقطرة الأخرى فيها كحول بنسب أعلى يتركز فيها بالتقطير.

وتتراوح النسب بين (٤٠٪) إلى (٥٠٪) أو أكثر أحياناً.

ومنها: الويسكي Wisky والجن Gin والفودكا Vodk، وغيرها»[2].

ولا بد من التنبيه ـ هنا ـ إلى أن من البيرا ما تكون فيه نسبة الكحول خفيفة تتراوح بين (٢٪) إلى (٣٪).

وتعرف هذه أو يطلق عليها في بلدان أوروبا (بيرا بلا كحول) «والسبب أنهم لكثرة ما يتعاطون من أنواع المسكرات ذات النسبة العالية من الكحول، فإن هذا النوع من البيرا أصبح لا يؤثر فيهم فسموه: بيرا بلا كحول»[3].

وهذا قد يوهم الناس بأنها ليست من المسكرات، والحقيقة غير ذلك، ولذلك اقتضى التنبيه.

والكحول (أو الغَوْل): هو المادة المسكرة.

وهو مركب كيمياوي، يعرف بالإيثانول أو الكحول الإيثيلي - Ethyl

(١) الخمر: ١٥.

(٢) الخمر: ١٦.

(٣) الأشربة وأحكامها: ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

alcohol، ورمزه الكيمياوي هو C_2H_5OH.

وإذا كان نقياً فهو سائل لا لون له، طيار، قابل للاشتعال، يذوب في الماء والمواد الدسمة.

ويحضّر من تخمير وتقطير العصارات السكّرية الطبيعية كالثمار والحبوب والخضار والنباتات السكرية أو النشوية.

وهناك مواد أخرى تشارك الغَوْل (أو الكحول) في تأثيرها الإسكار، وفي إعدادها عداد (المسكرات)، هي:

الأيتر.

الكلوروفورم.

البنزين.

أول أكسيد الأزوت.

أما المادة المعروفة بـ (الإسبيرتو) فهي محلول كحولي (يحتوي كمية من الكحول الميثيلي السام)، مسكر قوي.

وكلمة Spirtue ـ وهي فرنسية ـ تعني روحياً أو روحانياً نسبة إلى الروح Esprit، لأنه يحتوي الكحول وهو روح الخمر.

ومن هذا انتشرت في لغتنا المعاصرة عبارة (المشروبات الروحية)، ويراد بها (الكحولية) وهي الخمور بمختلف أنواعها.

ونخلص من هذا إلى أن:

الخمر: هي كل مسكر فيه كحول.. سواء أخذت من سكر العنب أو غيره، ذلك أن كلمة (خمر) لها استعمالان ـ لغوياً واجتماعياً ـ فقد تطلق ويراد بها خصوص المتخذ من سكر العنب، وقد تطلق ويراد بها عموم المسكر.

وعليه: لا تختص الخمر بالمسكر المأخوذ من عصير العنب، كما قصره عليه بعض الفقهاء.

قال في (المستمسك: ١/٣٣٩ ـ ٣٤٠): «هذا، ومورد نصوص النجاسة، وإن كان هو الخمر والنبيذ، لكن يتعدى منهما إلى كل مسكر، للتنصيص على العموم في معاقد الإجماعات الصريحة والظاهرة، فعن الناصريات: (كل من قال بأنه محرم الشرب ذهب إلى أنه نجس كالخمر... ـ إلى أن قال ـ: لا خلاف في أن نجاسته تابعة لتحريم شربه)، ونحوه كلام غيره مضافاً إلى بعض النصوص الواردة في مطلق المسكر، كموثق عمار، وصحيحة ابن حنظلة...، أو في خصوص النبيذ الذي قيل: إنه يعمل من عامة الأشربة، وما ورد من أن الخمر: كل مسكر من الشراب، وأن كل مسكر خمر».

حكمه:

المعروف بين أصحابنا هو نجاسة الخمر.

وذهب قليل من متقدميهم ومتأخريهم إلى القول بطهارتها.

منهم: الحسن بن أبي عقيل ومحمد بن أحمد الجعفي الصابوني والصدوق ووالده والمولى الأردبيلي.

الدليل:

١ ـ إستدل للقول بالنجاسة بالآتي:

أ ـ الإجماع.

نقله في (المختلف) عن السيد المرتضى والشيخ الطوسي.

ب ـ الآية الكريمة: ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾ (المائدة: ٩٠).

بدعوى أن كلمة (رجس) في الآية الكريمة معناها (نجس) بناء على ما نقله

الشيخ الطوسي في (التهذيب) من الاتفاق على هذا.

ج ـ الروايات، ومنها:

ـ موثق عمار عن أبي عبدالله (ع): «قال: لا تصلِّ في بيت فيه خمر ولا مسكر لأن الملائكة لا تدخله، ولا تصلِّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله».

ـ عن عبدالله بن سنان: قال: «سأل أبي أبا عبدالله (ع) ـ وأنا حاضر ـ: إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟

فقال أبو عبدالله (ع): صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه».

ـ وعن عمار بن موسى عن أبي عبدالله (ع): قال: «سألته عن الدن يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خل أو ماء أو كامخ أو زيتون؟

قال: إذا غسل فلا بأس».

٢ ـ واستدل للقول بالطهارة بروايات، منها:

ـ مصحح الحسن بن أبي سارة: قال: «قلت لأبي عبدالله (ع): إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلي فيه قبل أن أغسله؟

قال: لا بأس، إن الثوب لا يسكر».

ـ صحيح علي بن رئاب: قال: «سألت أبا عبدالله (ع) عن الخمر والنبيذ والمسكر يصيب ثوبي، أغسله أو أصلي فيه؟

قال (ع): صلِّ فيه، إلاّ أن تقذره فتغسل منه موضع الأثر، إن الله تعالى إنما حرّم شربها».

ـ عن علي بن جعفر: قال: «وسألته عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه، هل يصلي فيه قبل أن يغسله؟

فقال: لا يغسل ثوبه ولا رجله، ويصلي فيه ولا بأس».

الموازنة:

١ ـ يناقش الاستدلال بالإجماع على النجاسة بعدم تمامية انعقاده، لوجود المخالف القائل بالطهارة، ولدلالة بعض الروايات على وجود الخلاف في المسألة في زمن الأئمة (ع)، مثل رواية خيران الخادم: «قال: كتبت إلى الرجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلى فيه أم لا ؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صلِّ فيه، فإن الله تعالى إنما حرّم شربها، وقال بعضهم: لا تصلِّ فيه. فكتب (ع): لا تصلِّ فيه، فإنه رجس».

٢ ـ تناقش دعوى الشيخ الاتفاق على دلالة كلمة (رجس) في الآية الشريفة على (النجس) بما خلاصته:

أولاً: إن أراد بالاتفاق اتفاق اللغويين، ففيه شيء من التسامح، لأن اللغويين يفسرون الرجس بـ: «القذر حساً ومعنىً، ويطلق (عندهم) أيضاً على ما يستقبح في الشرع والفطر السليمة»[١].

يضاف إليه: أن القرآن الكريم استعمل كلمة (الرجس) في مواضع أخرى في معان غير النجاسة المادية، كما في الآية الكريمة: **﴿كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾** (الأنعام: ١٢٥)، فقد فسر الرجس هنا باللعنة والعذاب في الآخرة، وكما في الآية الأخرى **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾** (الأحزاب: ٣٣)، فقد فسر الرجس هنا بالذنب.

وثانياً: إن أراد به نفي الخلاف في استظهار دلالته على النجس عند علمائنا وفي خصوص الآية الكريمة، أيضاً فيه شيء من التسامح لمناقشة أكثر من واحد من فقهائنا هذه الدلالة.

والذي يستظهر من الآي الكريمة في هدي الاستعمال القرآني لكلمة (رجس)

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم: مادة رجس.

حيث وردت في عدة آيات مختلفة وفي ضوء المعاني اللغوية التي ذكرت لها في كتب اللغة: أن المراد بها في الآية الشريفة: الاستقذار.

وبقرينة إضافتها إلى (الشيطان) قد يستظهر منها (وسوسة الشيطان)، التي هي ـ أيضاً ـ من المعاني التي ذكرت لكلمة (رجس) معجمياً.

وعلى هذا لا يصح الاستدلال بالآية على نجاسة الخمر.

٣ ـ أما الروايات فلاختلاف دلالتها، حيث دل بعضها على النجاسة ودل بعضها على الطهارة، اختلف موقف الفقهاء من الموازنة بينها وكالتالي:

١ ـ ذهب بعضهم إلى إمكان الجمع بينها جمعاً دلالياً عرفياً، وذلك لأن أخبار الطهارة نص في الدلالة على الطهارة، وأخبار النجاسة ظاهرة الدلالة على النجاسة، فقام بتطبيق قاعدة الجمع، ومقتضاها: تقديم النص على الظاهر.

وبه تحمل أخبار النجاسة على الاستحباب.

وإليه أشار في (التنقيح: ٢/ ٩٢) بقوله: «فلو كنا نحن ومقتضى الصناعة العلمية لحكمنا بطهارة الخمر لا محالة.

وذلك لأنّا إن نفينا المعارضة بين الطائفتين، نظراً إلى أن إحداهما صريحة في مدلولها (وهي أخبار الطهارة) والأخرى ظاهرة في مدلولها، (وهي أخبار النجاسة)، فمقتضى الجمع العرفي بينهما تقديم روايات الطهارة على أخبار النجاسة، لصراحتها في طهارة الخمر، ونفي البأس عن الصلاة في ثوب أصابته خمر، بحمل أخبار النجاسة على الاستحباب لكونها ظاهرة في نجاستها، كما في أمره (ع) بغسل الثوب الذي أصابته خمر أو إهراق المايع الذي قطرت فيه قطرة منها، فنرفع اليد عن ظهورها في الإرشاد إلى نجاسة الخمر بصراحة أخبار الطهارة في طهارتها، فتحمل على الاستحباب لا محالة، فلا مناص من الحكم بطهارة الخمر».

٢ ـ وذهب آخرون إلى القول بتحقق التعارض بينها.

ولكن اختلفوا في طريقة العلاج لإزالة التعارض، وكالتالي:

أ ـ فعالج بعضهم ذلك بالترجيح.

وهؤلاء انقسموا إلى فئتين:

١ ـ فئة رجحت أخبار الطهارة لمخالفتها للعامة، وحملت أخبار النجاسة على التقية لموافقتها لمذهب السلطة الحاكمة.

٢ ـ وفئة رجحت أخبار النجاسة.

واختلف هؤلاء في تحديد المرجح على فئتين أيضاً:

ـ فئة رأت أن المرجح هو موافقة هذه الأخبار للكتاب، لقوله تعالى: ﴿**إنما الخمر... رجس**﴾، بناء على أن الرجس يعني النجس ـ كما تقدم ـ.

ـ وفئة رأت أن المرجح هو صحيحة علي بن مهزيار، ونصها: «قال: قرأت في كتاب عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن (ع): ـ جُعلت فداك ـ، روى زرارة عن أبي جعفر (ع) وأبي عبدالله (ع) في الخمر يصيب ثوب الرجل، أنهما قالا: لا بأس بأن يصلي فيه، إنما حرم شربها.

وروى (غير) زرارة عن أبي عبدالله (ع) أنه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ ـ يعني المسكر ـ فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فأعد صلاتك. فأعلمني ما آخذ به؟

فوقّع (ع) بخطه وقرأته: خذ بقول أبي عبدالله».

«وذلك لأن الصحيحة ناظرة إلى الطائفتين، ومبينة لما يجب الأخذ به منهما.

فهي ـ في الحقيقة ـ من أدلة الترجيح، وراجعة إلى باب التعادل والترجيح، وغاية الأمر أنها مرجحة في خصوص هاتين المتعارضتين.

فلا مناص عن الأخذ بمضمونها.

وهي دالة على لـزوم الأخذ بقـول أبي عبدالله (ع)، وهو الرواية الدالـة على نجاسة الخمر، وعدم جواز الصلاة في ما أصابـه، دون روايـة الطهـارة، لأنها قول الباقر والصادق معاً، وغير متمحضة في أن تكون قول الصادق وحده»[1] .

ب ـ وعالج آخرون التعارض بالقول بالتساقط.

واختلف هؤلاء في كيفية العلاج بالتساقط على فئتين أيضاً:

أ ـ فئة قالت: إن في كل مجموعة من المجموعتين نصوصاً وظواهر فالنصوص تعارض النصوص وتساقطها، والظواهر تعارض الظواهر فتساقطها.

وعندئذٍ يرجع إلى قاعدة الطهارة، فيحكم بطهارة الخمر.

ب ـ وفئة قالت: إنه مع وجود نصوص وظواهر في كل من المجموعتين يسقط كل طرف فيها طرفه الآخر، يوجد عام فوقاني في أخبار النجاسة يكون هو المرجع بعد التساقط فيحكم بالنجاسة.

ويوضح أستاذنا الشهيد الصدر ذلك بقوله: «الموقف الخامس: في تحقيق تلك الحالة وإثبات اشتمال إحدى الطائفتين على ما يكون مرجعاً بعد التساقط.

ولنمهد لذلك بتوضيح الفكرة كبروياً (أي بيان القاعدة العامة هنا) فنقول: إن الأصحاب جروا في مورد تعارض الخاصين المطابق أحدهما لعام فوقي (أي أعلى) على الالتزام بتساقط الخاصين والرجوع إلى العام، بنكتة أن العام لا يصلح لمعارضة الخاص المقابل فيكون مرجعاً بعد تساقط الخاصين.

ولكنهم دأبوا في نفس الوقت حينما توجد طائفتان متعارضتان في مسألة بدون جمع أو مرجح على إيقاع التعارض والتساقط بينهما جميعاً دون تصنيف لروايات كل من الطائفتين من ناحية درجة دلالتها على الحكم.

مع أنه قد تشتمل إحدى الطائفتيـن على درجتيـن من الدلالـة على الحكـم،

---

(١) التنقيح: ٢/ ٩٣، وانظر: المستمسك ١/ ٣٣٩.

وتكون الطائفة الثانية كلها صالحة للقرينية على الدرجة الثانية دون الأولى، ففي مثل ذلك تكون الروايات ذات الدرجة الثانية من الطائفة الأولى بمثابة العام الفوقي، وإن كان الموضوع واحداً في جميع الروايات، غير أن نكتة سلامة العام الفوقي عن المعارضة وتعينه للمرجعية جارية فيها أيضاً.

وعلى هذا الأساس لا بد من إدخال هذا التصنيف في الحساب.

وبناءً على ذلك نقول:

إن أخبار النجاسة على مراتب:

المرتبة الأولى: ما كان منها كالصريح في الدلالة على النجاسة بحيث لا يصح عرفاً حمله على التنزه، من قبيل موثقة عمار، قال: (لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات).

المرتبة الثانية: ما كان ظاهراً في النجاسة مع إمكان الحمل على التنزه عرفاً في مقام الجمع، كالروايات المشتملة على مجرد الأمر بالغسل.

المرتبة الثالثة: ما كان دالاً على النجاسة بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وهو أضعف من سابقيه دلالة، وذلك من قبيل ما اشتمل على التنزيل الذي يشمل إطلاقه النجاسة.

المرتبة الرابعة: ما كان دالاً على النجاسة بالإمضاء السكوتي عما كشف عنه سؤال السائل من ارتكاز نجاسة الخمر في ذهنه.

وأما أخبار طهارة الخمر فهي على مرتبتين:

الأولى: ما دل بالصراحة العرفية على ذلك كرواية علي بن رئاب ورواية ابن أبي سارة.

الثانية: ما دل على طهارة الخمر بالإطلاق، كرواية علي بن جعفر الواردة في ماء المطر الذي أصابته الخمر، ورواية ابن بكير الواردة في مطلق السكر.

فعلى الأول: يتساقط الصريحان من الطائفتين، ويقيد ما دل بالإطلاق على الطهارة بما يكون ظاهراً في النجاسة.

وعلى الثاني: يتساقط الصريحان بالمعارضة، وكذلك الظاهران من الطائفتين، والمطلقان منهما.

وتنتهي النوبة إلى المرتبة الرابعة من مراتب أخبار النجاسة بوصفها بمثابة المرجع الفوقاني لعدم سقوطها بالمعارضة مع أخبار الطهارة بسبب عدم صلاحيتها لمعارضة أخبار الطهارة.

وبذلك تثبت نجاسة الخمر»[1].

النتيجة:

١ ـ إن وجود النصوص والظواهر في كل من المجموعتين ـ كما رأينا ـ يؤكد وجود التعارض، وفي الوقت نفسه يلغي أمامنا مجال استخدام قاعدة الجمع الدلالي العرفي.

٢ ـ كما أن وجود المرجح الخاص هنا وهو صحيحة ابن مهزيار يلغي حاجتنا إلى الاعتماد على المرجحات العامة كمخالفة العامة وموافقة الكتاب.

وما إليهما لأن حكومتها بين الطرفين عدل وحكمها بترجيح أخبار النجاسة فصل.

وعليه:

تكون النتيجة الحكم بنجاسة الخمر، وكذلك كل مسكر كحولي.

التنجس:

رأينا ـ فيما سبقه ـ أن الشارع المقدس حكم على بعض المواد بالنجاسة.

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣/ ٣٥٢ ـ ٣٥٤.

وفي مقابل هذا اشترط الطهارة في بدن وملبس ومسجد المكلف لبعض العبادات، وكذلك في مطعم ومشرب المكلف، وفي أشياء أخرى يتعامل معها المكلف ـ كما سيأتي ـ .

ولأن طبيعة التفاعل بين الإنسان والمواد النجسة المذكورة قد تؤدي به إلى التأثر بنجاستها وتنجسه بسببها، كان على علم الفقه أن يضيء أمامه كيفية التنجس بهذه الأشياء حسبما هو مقرر شرعاً، ليتجنب المكلف ذلك أو يقوم بالتطهير إذا تنجس بها لما اشترط فيه الطهارة.

ولأن الأعيان النجسة تتنوع بحسب واقع طبيعتها إلى:

١ ـ مواد صلبة:

وهي: الكلب والخنزير والكافر والميتة والدم المتجمد والمني المتجمد والعذرة الجافة.

٢ ـ مواد رطبة:

وهي: الغائط غير سائل ولا جاف.

٣ ـ مواد سائلة:

وهي: البول والدم غير المتجمد والمني غير المتجمد والخمر والغائط السائل.

ويختلف تأثيرها في التنجيس باختلاف أحوالها من الصلابة والرطوبة والسيولة.

وكذلك لأن الإنسان والأشياء التي يتعامل معها الإنسان تختلف في كيفية تأثرها بملاقاتها ومماستها للأعيان النجسة، وتنجسها بها، باعتبار اختلاف أحوالها أيضاً وواقعها لتنوعها للتالي:

١ ـ مواد صلبة.

٢ ـ مواد رطبة.

٣ ـ مواد منصهرة.
٤ ـ مواد سائلة.
٥ ـ مواد ذات الحالتين: الصلابة والسيولة.

كان لا بد من اختلاف كيفيات تنجسها، وذلك كالتالي:

١ ـ تنجس المواد الصلبة:

يعني بالمواد الصلبة: ما يسميه الفقهاء بالمواد الجامدة، والصلبة هو الاسم العلمي لها.

وهي: المواد المشدودة جزئياتها بعضها إلى بعض، مثل: الأرض، الخشب، الملابس من ثياب وغيرها، وظاهر بدن الإنسان.. وإلخ.

هذه المواد إذا لاقى شيء منها شيئاً من المواد النجسة السائلة أو الرطبة يتنجس منه موضع الملاقاة فقط.

وإذا لاقى شيء منها شيئاً من المواد النجسة الصلبة لا يتأثر بها ولا يتنجس إلّا إذا كانت هناك رطوبة مسرية في أحدهما أو كليهما.

والمقصود بالرطوبة المسرية: الرطوبة التي توصل وتسرّي النجاسة من المادة النجسة إلى المادة الطاهرة.

والمسألة هذه مما لا خلاف فيها، إذا استثنينا ملاقي ميت الإنسان قبل الغسل، فقد قيل بنجاسة الملاقي مطلقاً حتى مع غير الرطوبة.

٢ ـ تنجس المواد الرطبة:

وهي مثل: الطين، والبطيخ المفتوح، والخيار المقشور، وكذلك الفواكه المقشورة كالتفاح والموز والبرتقال.

هذه المواد يتنجس منها عند الملاقاة بالأعيان النجسة موضع الملاقاة فقط.

٣ ـ **تنجس المواد المنصهرة:**

وهي: الفلزات كالذهب والفضة والحديد والزنك والنحاس والبلاتين والرصاص والألمنيوم.

فإنها حال صهرها بالنار وانصهارها بها لا يتنجس منها إلاّ موضع الملاقاة إذا لاقت مادة نجسة سائلة، أو مادة نجسة صلبة مع الرطوبة المسرية.

وفي حالة صلابتها حكمها في التنجس حكم المواد الصلبة.

أما الزئبق فحكمه حكم المواد المنصهرة ـ أي حال انصهارها ـ دائماً.

٤ ـ **تنجس المواد السائلة:**

ومن خواصها: أنها تأخذ شكل الإناء الذي تكون فيه.

وتصنف من حيث كيفية التنجس إلى:

أ ـ الماء (المطلق).

ب ـ غير الماء (المطلق)، كالعصيرات والأمراق والألبان والزيوت كالنفط والبنزين... وإلخ.

ويصنف الماء (المطلق) ـ وسيأتي تعريف المطلق في موضعه من المطهرات ـ إلى:

أ ـ الماء القليل (غير المعتصم).

ب ـ الماء الكثير (المعتصم).

١ ـ **تنجس الماء القليل** ـ وسيأتي تعريف القليل في المطهرات ـ:

المشهور بين فقهائنا شهرة كبيرة أن الماء القليل يتنجس بمجرد ملاقاته المادة النجسة، وعندما يتنجس جانب منه ـ مثلاً ـ تسري النجاسة إليه كله.

وذهب قلة من فقهائنا إلى عدم تأثره بالنجاسة بمجرد الملاقاة للعين النجسة.

بل لا بد في ذلك من تغير أحد أوصافه الثلاثة (الطعم أو اللون أو الرائحة)، ويسبب النجاسة.

منهم: إبن أبي عقيل، والمحدث الكاشاني، والشيخ محمد مهدي الفتوني العاملي، والسيد عبدالله الشوشتري، والشيخ حسن الدمستاني، والأمير معز الدين محمد الأصفهاني (الصدر الأعظم)، والشيخ علي بن عبدالله بن يحيى الجد حفصي البحراني، وله رسالة في ذلك، والشيخ سليمان بن عبدالله الماحوزي البحراني، وله في ذلك رسالة (إقامة الدليل في نصرة الحسن بن أبي عقيل في عدم نجاسة الماء القليل)، والشيخ أحمد بن محمد الأصبعي البحراني، قال الشيخ علي البلادي البحراني في ترجمته من كتابه (أنوار البدرين): «وكان له مذاهب نادرة، منها: القول بعدم نجاسة الماء القليل بالملاقاة وفاقاً للحسن بن أبي عقيل، وهذا القول هو الذي يقوى عندي في نفسي، وقد كتبت في نصرته رسالة سميتها: تفصيل الدليل في نصرة الحسن بن أبي عقيل». وقال في ترجمة الشيخ علي الجد حفصي المذكور: «وجنح إليه (يعني رأي ابن أبي عقيل في عدم انفعال الماء القليل) جماعة من متأخري المتأخرين كشيخنا البهائي، والكاشاني، والشيخ سليمان الماحوزي البحراني، والفاضل الشيخ حسن الدمستاني البحراني، والسيد عبدالله بن السيد نور الدين بن السيد نعمة الله الجزائري، قال في (سفينة البحار: ٢/ ١٧): له كتاب (الطهارة) استقصى فيه المسائل، ونصر مذهب ابن أبي عقيل في الماء القليل».

ومنهم: السيد صدر الدين بن محمد باقر الرضوي القمي، ذكر الشيخ آغا بزرك في (الذريعة: ١٥/ ١٨٣) أن له رسالة في الطهارة وأحكامها، اختار فيها عدم انفعال الماء القليل.

دليل التنجس:

استدل المشهور لرأيهم في تأثر وانفعال الماء القليل بالنجاسة بمجرد

الملاقاة، بروايات كثيرة، منها:

ـ صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألته عن الكلب يشرب من الإناء؟

قال: إغسل الإناء».

ومنها: الروايات الواردة بمضمون أن الإناء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء ـ وهي كثيرة ـ الدالة بمفهومها على تنجس الماء القليل، أمثال:

ـ صحيحة إسماعيل بن جابر، قال: «سألت أبا عبدالله (ع) عن الماء الذي لا ينجسه شيء؟

فقال: كر».

ـ عن معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (ع): قال: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء».

ويراد بالكر: الماء الكثير من قسمي الماء ـ كما سيأتي ـ.

فمفهوم هذه الروايات: أن الماء إذا لم يبلغ قدر كر ـ أي إذا كان قليلاً ـ فإنه ينجس.

ـ قال في (الجواهر: ١/ ١٠٦): «لا ريب في إفادتها نجاسة القليل بغير التغير (يعني بمجرد ملاقاته النجاسة)، وإلاّ لتوافق حكم المنطوق والمفهوم».

دليل عدم التنجس:

قال في (التنقيح: ١/ ١٥٢): «فمنها (يعني الأخبار الدالة على عدم تنجس الماء القليل بمجرد ملاقاته النجاسة دونما تغير أحد أوصافه الثلاثة): ما استدل به المحدث الكاشاني من قوله (ص): (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلاّ ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه)...»

وألمح إلى أنها رواية سنية.

غير أن ما ذكره كحديث عن النبي (ص) ذكره الفيض الكاشاني في كتابه (النخبة) بشكل فتوى، قال: «باب الماء: خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلاّ ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه، سواء في ذلك ماء البحار والأمطار والعيون والآبار.

ومن اجتنب ما نقص عن الكر منه الملاقي للنجاسة الغير المستولية عليه، ولاسيما في رفع الحدث، والشرب، فقد أخذ باليقين إلاّ ما اضطر إليه».

وفي (هدية العقول: ١/ ٣): «وتأثير هذا المفسِد العمومي (يعني التغير بالنجاسة في أحد الأوصاف الثلاثة) في عموم المياه لا أحفظ فيه خلافاً عن رجل من أهل العلم، بل هو قول كل من يحفظ عنه العلم بعد الإجماع، والنبوي المروي من الفريقين ـ البعيد عن التخصيص إن لم نقل بامتناعه واستحالته ـ.

وعن ابن أبي عقيل: أنه متواتر عن الصادق عن آبائه (ع) عنه (ص): خلق الله تعالى الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلاّ ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه».

وأيضاً لم أقف في ما لدي من مراجع حديث سنية على حديثٍ بنص عبارة الكاشاني.

والذي رأيته قريب منها، وذلك مثل ما جاء في (المصنف: ١/ ٨٠):

ـ أن النبي (ص) قال: «لا ينجس الماء إلاّ ما غيّر ريحه أو طعمه أو ما غلب على ريحه وطعمه».

ـ وما عن أبي سعيد الخدري: «أن النبي توضأ أو شرب من غدير كان يُلقى فيه لحوم الكلاب ـ قال: ولا أعلمه إلاّ قال ـ والجيف، فذكر ذلك له.

فقال له: إن الماء لا ينجسه شيء».

ـ وحديثه الآخر في الوضوء من بئر بُضاعة، قال: «قيل: يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة؟

فقال (ص): الماء طهور لا ينجسه شيء»[1].

---

(١) وانظر أيضاً: فقه السنة: ١/ ٢٠.

والأحاديث الواردة عن طريق أهل السنة في عدم تنجس الماء كما هي عندنا، فيها المطلقات، وفيها المقيد بما كان كراً.

وأيضاً ذهبوا في تأثر الماء بالنجاسة المذهبين اللذين عندنا، إلاّ أن أكثرهم قال بعدم تأثر الماء بالنجاسة إلاّ مع التغيّر، قليلاً كان الماء أو كثيراً.

وقال الآخرون بالتفصيل بين الكثير فلا ينجس إلاّ مع التغيّر، والقليل فينجس بمجرد ملاقاته النجاسة.

الموازنة:

ولوجود المطلقات والمقيدات في الروايات الواردة في تأثر الماء القليل بالنجاسة وعدم تأثره، جمع القائلون منا بتنجس الماء القليل بمجرد ملاقاته النجاسة بينها بتقييد المطلقات بأخبار الكر، وحملها على إرادة الكر أو الماء الكثير.

وهو الذي تقتضيه الصناعة بتطبيق قاعدة الجمع الدلالي العرفي.

النتيجة:

وفي ضوئه: تكون النتيجة هي الحكم بتنجس الماء القليل عند ملاقاته النجاسة مطلقاً ـ أي مع التغير وبدونه ـ.

٢ ـ تنجس الماء الكثير:

ومن الحكم في المسألة السابقة تبينا حكم هذه المسألة، وهو أن الماء الكثير لا يتنجس بملاقاته للمادة النجسة إلاّ إذا غيّرت النجاسة طعمه أو لونه أو ريحه.

وكما رأينا لا خلاف بين المسلمين في هذه المسألة، وإن اختلفوا في كمية الكثير ـ كما سيأتي ـ.

٣ ـ تنجس غير الماء (المطلق):

أمثال العصيرات والألبان والزيوت و... إلخ.

حكم هذه السوائل وأمثالها حكم الماء القليل على الرأي المشهور والمختار.

أي أنها تنجس بمجرد ملاقاتها للنجاسة، وأن النجاسة تسري إلى السائل كله، كثيرة كانت كميته أو قليلة.

٤ ـ تنجس المواد ذات الحالتين ـ التجمد والسيلان :

وهي كالدهن والدبس والعسل و... إلخ.

وحكمها في حالة انجمادها حكم المواد المرطوبة، وفي حالة سيولتها حكم المواد السائلة غير المائية.

المتنجس :

تسمى المادة الطاهرة التي تعرض لها النجاسة بالملاقاة بـ (المتنجس).

تقسيمه :

وقسم الفقهاء المتنجسات إلى قسمين:

أ ـ متنجس بدون واسطة.

ب ـ ومتنجس بالواسطة.

١ ـ المتنجس بدون واسطة : هو الذي لاقى العين النجسة مباشرة ومن غير توسط مادة أخرى بينهما.

وقد يسمى بالمتنجس الأول.

٢ ـ المتنجس بالواسطة : هو الذي لم يلاقِ العين النجسة مباشرة، وإنما لاقى متنجساً مثله.

كالثوب يتنجس بالبول ثم يجف، وقبل أن يُطَهَّر تلاقيه يد إنسان مسلم مع الرطوبة.

فالثوب ـ هنا ـ متنجس بدون واسطة، لأنه لاقى عين النجاسة ـ التي هي البول ـ مباشرة.

واليد متنجس بالواسطة لأن النجاسة انتقلت إليها من العين النجسة بواسطة الثوب.

تنجيسه :

للمتنجس المباشر ـ أو المتنجس بلا واسطة ـ حالتان:

أ ـ حالة بقاء عين النجاسة فيه وبرطوبتها المسرية.

ب ـ حالة زوال عين النجاسة عنه وجفافه بعد زوالها.

ففي الحالة الأولى: لا خلاف بينهم في أنه ينجس، أي يؤثر النجاسة في ملاقيه بنقلها إليه.

أما في الحالة الثانية: فقد وقع الخلاف بينهم في التنجيس وعدمه.

أ ـ فذهب فريق منهم إلى عدم تأثير المتنجس في غيره، أي أن النجاسة لا تنتقل منه إلى ملاقيه.

ونسب هذا المذهب إلى المتقدمين، حتى قيل:

والحكم بالتنجيس إحداث الخَلَفْ ولم نجد قائله من السَلَفْ

وللشيخ محمد علي بن محمد نبي من تلامذة الآغا محمد باقر البهبهاني والسيد علي صاحب الرياض والمعاصر للشيخ يوسف صاحب الحدائق رسالة في (المتنجس لا ينجس)، ذكر هذا السيد الأمين في (أعيان الشيعة: ١٠/ ١٧) وقال بعده: «تدل على فضله».

الدليل:

وعمدة ما استدل به لذلك:

١ ـ الإجماع.

٢ ـ الروايات.

وعمدتها أو أظهرها في الدلالة عليه صحيحة حكم بن حكيم: «قلت لأبي عبدالله (ع): أبول فلا أصيب الماء وقد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط وبالتراب، ثم تعرق يدي فأمسح وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي؟

فقال (ع): لابأس».

ب ـ وذهب جل المتأخرين إلى أن المتنجس المباشر (أي الأول) يؤثر النجاسة في ملاقيه.

الدليل:

واستدلوا لذلك بـ:

١ ـ الإجماع.

٢ ـ الروايات، منها:

ـ موثقة عمار: «سأل أبا عبدالله (ع) عن رجل يجد في إنائه فأرة وقد توضأ من ذلك الماء مراراً أو اغتسل أو غسل ثيابه، وقد كانت الفأرة متسلخة؟

فقال (ع): إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم فعل ذلك بعدما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة».

ـ موثقته الأخرى: «عنه (ع) في البارية يبل قصبها بماء قذر هل تجوز الصلاة عليها ؟

قال (ع): إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها».

الموازنة:

١ ـ تناقش دعوى الإجماع عند الفريقين بعدم تماميته لوجود المخالف.

٢ ـ إن صحيحة حكم بن حكيم وأمثالها الظاهرة في عدم التنجيس تعارض بدلالتها ظاهر الروايات الأخرى الدال على التنجيس.

ولعدم وجود ما يصلح مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر، يحكم بالتساقط فالرجوع إلى الأصل، وهو ـ هنا ـ قاعدتا الطهارة والاستصحاب تُجريان في الملاقي للمتنجس.

لكن مشهور المتأخرين لم يقووا ـ علاجاً لهذا التعارض ـ على القول بـ «الخروج بها (يعني صحيحة ابن حكيم) عن ظاهر تلك النصوص الكثيرة القريبة من التواتر بل المدعى تواترها» فرجحوها عليها، لأن الخروج هنا ـ كما يقول أستاذنا السيد الحكيم ـ «بعيد عرفاً بل لا يمكن بعد دعوى الإجماع صريحاً أو ظاهراً، بل والضرورة من كثير من الأجلاء على خلافها»[1] فقالوا بتنجيسه لملاقيه.

النتيجة:

وفي ضوء ما انتهينا إليه من موازنة تكون النتيجة هي الحكم بعدم تنجيس المنجس لغيره.

أدلة إثبات النجاسة والتنجيس:

الطرق الشرعية لإثبات نجاسة الشيء عيناً، إي لإثبات أنه من المواد النجسة.

وكذلك لإثبات التنجس بملاقاة عين النجاسة، هي:

١ ـ العلم الوجداني:

ويراد به حصول اليقين للمكلف بأن هذه المادة من الأعيان النجسة، أو أن هذا الشيء قد تنجس.

---

(١) أنظر: المستمسك: ١/ ٤١١.

دليلـــه :

العلم ـ وهو كما حقق في محله ـ حجة بذاته.

٢ ـ البينة :

وهي أن يشهد عادلان بالنجاسة أو التنجيس.

دليله :

ودليل اعتبـار البينة هنا : هو إطـلاق دليـل حجيتهـا ـ المحـرر والمحقـق في محله ـ الشامل لهذا المورد.

٣ ـ إخبار العادل :

وهو : أن يخبر عادل واحد بوقوع التنجس لشيء ما.

دليله :

واختلف في اعتباره :

١ ـ فذهب بعضهم إلى اعتبـاره طريقـاً آخر يثبت به التنجس كالبينـة العادلة، وذلك لقيام سيرة العقلاء «على الأخذ بأقوال الموثوق بهم من الناس فيما يرجع إلى معاشهم ومعادهم.

وقد أمضاها الشارع المقدس بعدم الردع عنها.

ويؤيده ما ورد من النهي عن إعلام المصلي بنجاسة ثوبه بقوله (ع) : (لا يؤذنه حتى ينصرف).

نظراً إلى أن إخبار العدل الواحد لو لم يكن معتبراً في مثلها لم يكن لمنعه عن إخبار المصلي بنجاسة ثوبه وجه صحيح.

ونظيرها ما ورد في توبيخ من أخبر المغسّل بعدم إحاطة الماء جميع بدنه، حيث قال (ع) : (ما كان عليك لو سكت).

ولا وجه له إلاّ ثبوت المخبر به بإخبار العدل الواحد».

٢ ـ واستشكله بعضهم استناداً إلى أن رواية مسعدة بن صدقة القائلة : «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك ولعله سرقة قد باع نفسه أو خدع أو قهر فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك.

والأشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة».

رادعة عن السيرة العقلائية في الاعتماد على إخبار العادل الواحد في الموضوعات الخارجية.

وذلك لأن الإمام (ع) بعدما حكم في الرواية بحلية الأشياء المشكوك فيها قال: «والأشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة» حيث حصر المثبتات في الموضوعات الخارجية بالعلم والبينة.

«ومنه يظهر أن خبر العدل الواحد لا اعتبار به في الموضوع الخارجي»[1].

ونوقش:

أ ـ بضعف الرواية بمسعدة.

ب ـ وبأن المراد بالبينة في الرواية: الدليل، لأن البينة بمعنى شهادة العدلين مصطلح فقهي متأخر.

والدليل أعم من البينة بمعناها الفقهي، فكما يصدق عليها يصدق على خبر الثقة أيضاً.

٤ ـ إخبار صاحب اليد:

وصاحب اليد هو من كانت المادة النجسة أو المتنجسة في سلطته وقت تصرفه.

---

(١) أنظر: التنقيح: ٢/١٦٧.

دليله:

أ ـ السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع.

ب ـ الروايات الواردة في بيع الأدهان المتنجسة الآمرة بإعلام المشتري بنجاستها حتى يستصبح بها.

وما ورد فيمن أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه، وهو لا يصلي فيه؟

قال: لا يُعلمه.

قال: قلت: فإن أعلمه؟

قال: يُعيد.

الشك في الطهارة والنجاسة:

المراد بالشك هنا: الشك في الموضوع الخارجي:

وكأن يُشك في سائل معين: هل هو بول أو ماء؟

أو يُشك في ماء معين: هل هو متنجس أو لا؟

ويسمى مثل هذا الشك بالشك في الشبهة الموضوعية، لأن الذي وقع فيه الشك أو الاشتباه موضوع خارجي[1].

الحكـــم:

في مثل هذه الحالة يحكم بالطهارة.

---

(١) الأصوب أن يسمى ما يصطلح عليه بـ(الشبهة الموضوعية) بـ(الشك الموضوعي) بمعنى الشك في الموضوع أو عوارض الموضوع.
لأن الشبهة والشك لفظان مترادفان (انظر: الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، لعلي بن عيسى الرماني: ص ٨٠). فعندما يقال: (الشك في الشبهة الموضوعية) يكون المعنى: الشك في الشك، وهو ـ بلا شك ولا شبهة ـ غير مقصود.

الدليل:

وذلك استناداً وإجراءً لقاعدة الطهارة.

ثم إنه لا يجب الفحص لتحصيل العلم بالواقع ومعرفة حقيقته من طهارة أو نجاسة.

حتى لو كان تحصيل المعرفة ممكناً وبيسر وسهولة «وذلك لإطلاق أدلة اعتبار أصالة الطهارة وعدم ما يدل على تقييدها بما بعد الفحص من عقل ولا نقل.

مضافاً إلى ما ورد في بعض الروايات من قوله (ع): (ما أبالي أبولٌ أصابني أو ماءٌ إذا لم أعلم).

لدلالته على عدم توقف جريان أصالة الطهارة على الفحص في الشبهات الموضوعية»[1].

الأحداث:

تعريف الحدث:

أ ـ لغةً:

يقال: حدث الأمر يحدث حدوثاً، بمعنى: وقع وحصل.

ومنه: الحادث، بمعنى: العارض والطارىء.

ومنه: الحَدَث ـ بفتح أوليه ـ بمعنى: الحادث والإبراء والغائط، ويجمع على أحداث.

ب ـ فقهاً:

عرّف الحدث بـ: «النجاسة الحكمية التي ترتفع بالوضوء أو الغسل أو التيمم».

---

(١) التنقيح: ٢/ ١٦٥.

وعرّفه الشهيد الأول بـ : «المانع من الصلاة المرتفع بالطهارة»[1] .

والشهيد الثاني بـ : «الأثر الحاصل للمكلف وشبهه عند عروض أحد أسباب الوضوء والغسل المانع من الصلاة المتوقف رفعه على النية»[2] .

وعرّفه الحنفية : «وصف شرعي يحل بالأعضاء أو البدن كله، يزيل الطهارة»[3] .

ولأن الأحداث معروفة معنى وعدداً كان يمكن الاستغناء بذكرها عن تعريفها، إلاّ أن منع المكلف شرعاً بعد حدوث الحدث من مزاولة ومباشرة بعض ما يشترط بالطهارة كالصلاة ليس مترتباً على حصول الحدث فقط، بل عليه وعلى بقاء أثره وهو (الحكم بالنجاسة) حتى ارتفاعه بالطهارة، كان هو الدافع إلى تعريفها وبيان المقصود منها.

ومن هنا عبّرت عنه التعاريف في أعلاه بـ (المانع) و(الأثر) و(الوصف).

ومن هنا أيضاً سميت هذه النجاسة بـ (النجاسة الحكمية) مضافاً إلى تسميتها بالنجاسة الحدثية.

والتسمية بالحدثية مأخوذة من النصوص أمثال: «لا ينقض الوضوء إلاّ حدث والنوم حدث».

تقسيم الحدث :

يقسم الفقهاء الحدث إلى :

١ ـ حدث أصغر .

٢ ـ حدث أكبر .

---

(١) القواعد: ٢/ ٨٦.

(٢) الروضة البهية ـ كتاب الطهارة .

(٣) الفقه على المذاهب الأربعة : ١/ ١٠ .

وفي التسمية بالأصغر والأكبر تسامح، وذلك لأن الأصغر لا يقال إلّا إذا كان هناك صغير فيقال: هذا أصغر، ولأن الأكبر لا يقال إلّا إذا كان هناك كبير فيقال: هذا أكبر منه.

فكان الأصوب أو الصواب أن يسميا بالحدث الصغير والحدث الكبير، ويقال: الأحداث الصغيرة والأحداث الكبيرة.

والأحداث الصغيرة هي: البول، والغائط، والريح، والنوم، وزوال العقل، والاستحاضة القليلة.

ونعتت بالصغيرة لأنها توجب الطهارة الصغيرة التي هي: الوضوء والتيمم البديل له لما اشترط فيه ذلك.

والأحداث الكبيرة هي: الجنابة، والحيض، والنفاس، والاستحاضة غير القليلة، ومس الميت.

ووصفت بالكبيرة لإيجابها الطهارة الكبيرة التي هي: الغسل والتيمم البديل له فيما اشترط فيه ذلك.

الأحداث الصغيرة:

وسمّى الفقهاء الأحداث الصغيرة بموجبات الوضوء أيضاً أي ما يوجب الوضوء في الفعل المشروط به على المكلف.

وهي تسمية مأخوذة أيضاً من لغة الحديث كما في قوله (ع): «لا يوجب الوضوء إلّا من غائط أو بول».

كما سمّوها بنواقض الوضوء أخذاً من لغة الحديث أيضاً، كما في قوله (ع): «وليس ينقض إلّا ما خرج من طرفيك».

والناقض لا يكون ناقضاً إلا إذا كان المكلف على طهارة فيأتي الحدث رافعاً وناقضاً لها.

وفي الوقت نفسه يكون موجباً للوضوء فيما يشترط فيه الوضوء.

وسميت بأسباب الوضوء أيضاً لأن الموجب معناه السبب، ولأنها تكون سبباً للإلزام بالوضوء فيما اشترط فيه الوضوء.

و «الحدث أعم من ذلك لصدقه عند عدم وجوب المشروط بالطهارة، وعدم السبق بالطهارة، فكل ناقض موجب وسبب، ولا عكس»[1].

١ ـ٣ ـ البول والغائط والريح:

وأُولى هذه الأحداث: خروج البول أو الغائط أو الريح من مواضعها الطبيعية لدى الإنسان المكلف.

الدليل:

والدليل على ذلك هو:

أ ـ الإجماع:

بقسميه المحصل والمنقول، بل لا خلاف في ذلك بين المسلمين في اعتبار خروج هذه الثلاثة حدثاً موجباً للوضوء إن لم يكن المكلف متوضئاً، وناقضاً له إن كان متوضئاً.

ب ـ السنة المعتبرة المستفيضة، بل المتواترة، مثل:

ـ صحيحة زرارة: «قلت لأبي جعفر وأبي عبدالله (ع): ما ينقض الوضوء؟

فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين: الذكر والدبر، من الغائط والبول أو مني أو ريح والنوم حتى يذهب العقل».

٤ ـ النوم:

وقيّده الفقهاء بالمستولي والغالب على الحاستين: السمع والبصر.

---

(١) الجواهر: ١/٣٩١.

ذلك أنهم أفادوا من النصوص أن المراد بالنوم: الظاهرة أو الحالة التي تتميز بانخفاض في مقدار الاستجابات للمنبهات الخارجية.

ذلك أن النوم جعله الله تعالى فترة راحة للبدن والعقل، تغيب خلالها الإرادة والوعي جزئياً أو كلياً، وتتوقف فيها جزئياً الوظائف البدنية.

وأفادوا من النصوص أيضاً: أن أمارة أو علامة غيبة الإرادة والوعي هي أن يغلب النوم ويستولي على حاستي السمع والبصر، كما في صحيحة زرارة، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوئه، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زرارة، قد تنام العين ولا تنام الأذن والقلب، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء».

وكما في صحيحته المتقدمة التي قيدت النوم بما يُذهب العقل، أي ما يغيب معه الوعي.

وهذا القيد لإخراج مثل (السِنَة) التي هي الثقلة من النعاس، فإنها لا توجب ولا تنقض لأنها ليست بنوم، قال عدي بن الرقاع:

وسنان أقصده النعاس فرنّقتْ ... في عينه سِنَةٌ وليس بنائمِ

الدليل:

والدليل على حدثيته وإيجابه الوضوء وناقضيته له:

أ ـ التسالم القطعي في الفتوى والعمل عند أصحابنا.

ب ـ الروايات المعتبرة، مثل:

ـ ما عن الصادق (ع): «لا ينقض الوضوء إلاّ حدث، والنوم حدث، وكان علي (ع) يقول: من وجد طعم النوم قاعداً أو قائماً وجب عليه الوضوء».

ج ـ واستدل له أيضاً بالآية الكريمة: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة... إلخ﴾** (المائدة: ٦) حيث فسر (القيام) في الآية بالقيام من النوم، كما في

موثقة ابن بكير، قال: «قلت لأبي عبدالله (ع): قوله تعالى: **﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾** ما يعني ذلك؟

قال: إذا قمتم من النوم.

قلت: ينقض الوضوءَ؟

فقال: نعم، إذا كان يغلب على السمع فلا يسمع الصوت».

٥ ـ زوال العقل:

ويراد به حدوث الأسباب المعطلة أو المزيلة للعقل مثل:

ـ الإغماء الذي يفقد معه الإنسان الحس والحركة.

ـ السكر الذي يغيب معه عقل السكران ويختلط بسبب تناوله المسكر.

ـ الجنون الذي يفسد العقل أو يزيله.

الدليل:

والعمدة في الاستدلال على اعتبار مزيل العقل حدثاً يوجب الوضوء وينقضه: التسالم والإجماع المنقولان عن جمع غفير كما نص على هذا في (التنقيح: ٣/ ٤٧٢).

٦ ـ الاستحاضة القليلة:

وهي النوع الأول من أنواع الاستحاضة التي قد تعرض للمرأة ـ كما سيأتي بيانها مفصلاً في موضعه ـ.

الدليل:

والدليل على إيجابها ونقضها الوضوء واعتبارها حدثاً: الأخبار المعتبرة، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن الإمام الصادق (ع): «وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلّت كل صلاة بوضوء».

الأحداث الكبيرة :

١ ـ الجنابة :

تعريفها :

أ ـ في اللغة :

يقال: جَنَبَ وجَنُبَ وأَجْنَبَ جَنابة، بمعنى: بَعُدَ بعداً.

ويقال: جَنَبَ الرجل يَجْنِبُ، وجَنِبَ يَجْنَبُ، وجَنُبَ يَجْنُبُ، جنابة: تنجّس.

ويقال: جنب فلان، بمعنى صار جنباً.

والجنُبُ: يطلق على البعيد والقريب، قال الشاعر الكعبي:

لا تحسبنْ كل دانٍ منك ذا كلفٍ ... فالدار بالجنْب لكن الهوى جُنُبُ

أي بعيد، وفي القرآن الكريم: ﴿**والجار الجنُبُ**﴾ أي البعيد.

وأيضاً، الجنُبُ: من أصابته الجنابة، ويكثر فيه استواء المفرد والمذكر وفروعهما، فيقال: هو وهي وهما وهم وهن جُنُبٌ.

ب ـ في الفقه :

ومن المعنى اللغوي (البُعْد) أخذ المصطلح الفقهي لأن الجنابة ـ باعتبارها حدثاً كبيراً وحكماً بالنجاسة على صاحبها ـ تبعّد المكلف عن ممارسة كل تكليف مشروط بالطهارة من هذا الحدث كالصلاة والطواف ودخول المساجد.

وعرّفت بالحالة أو الأثر الذي يكون عليه المكلف بعد الإمناء والجماع.

الدليل :

والدليل على أن الجنابة حدث ينقض الطهارة الكبيرة (الغسل) ويوجبها هو:

أ ـ القرآن:

ـ قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلّا عابري سبيل حتى تغتسلوا﴾** (النساء: ٤٣).

فالحكم بالاغتسال من الجنابة دليل اعتبارها حدثاً يوجب الطهارة.

ـ وقال تعالى: **﴿وإن كنتم جنباً فاطّهروا﴾** (المائدة: ٦).

وكذلك يقال هنا: إن الحكم بالتطهر من الجنابة دليل اعتبار الجنابة حدثاً يقتضي الطهارة.

ب ـ السنة:

كما فيما يأتي من نصوص بعد هذا.

ج ـ الإجماع:

نقله غير واحد.

أسبابها:

تتحقق الجنابة بأحد الفعلين التاليين:

١ ـ **الإمناء**: يقال: مَنَى الرجل، ومَنَتِ المرأة، ويقال: أَمْنَى الرجل، وأمنتِ المرأة، إذا قذفا المني أو نزل منهما.

ويراد به هنا: خروج المني من الفرج، سواء كان عن طريق الاحتلام أو الاستمناء أو الجماع.

فخروج المني من الرجل أو المرأة، سواء كان بسبب الاتصال الجنسي أو بدونه يعتبر جنابة شرعاً، وصاحبها مجنباً وجنباً.

وقد ورد في القرآن الكريم استعمال مادة الإمناء بمعنى الإنزال أثناء

المباضعة، قال تعالى: ﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى * من نطفة إذا تمنى﴾ (النجم: ٤٥ ـ ٤٦)، وقال: ﴿ألم يك نطفة من مني يمنى﴾ (القيامة: ٣٧).

الدليل:

والدليل على اعتبار الإمناء من الرجل جنابة وحدثاً كبيراً، هو: الإجماع.

وفي المرأة:

أ ـ الاشتهار المتاخم لأن يكون إجماعاً، قال في (الرياض: ١/٢٩): «أما الموجب له (يعني غسل الجنابة) فأمران: الأول: إنزال المني وخروجه إلى خارج الجسد، لا مطلقاً (يعني مطلق الخروج حتى لو لم يصل إلى خارج الجسد) بجماع أو غيره، يقظة أو نوماً، رجلاً كان المنزل أو امرأة.

إجماعاً في الأول (يعني الرجل)، واشتهاراً في الثاني (يعني المرأة)، بل كاد يكون اتفاقاً، كما حكي في كلام جماعة، بل في بعضها إجماع الأمة».

ب ـ الصحاح المستفيضة، ومنها:

ـ صحيحة محمد بن إسماعيل عن الإمام الرضا (ع): «في الرجل يجامع المرأة ما دون الفرج، وتنزل المرأة، هل عليها الغسل؟

قال: نعم».

ـ وفي آخر: «عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل؟

قال: إن أنزلت فعليها الغسل، وإن لم تنزل فليس عليها الغسل».

والسبب في أن كان الحكم بأن إمناء المرأة جنابة توجب الغسل مشتهراً ولم يكن مجمعاً عليه هو ما ذكره الصدوق في (المقنع): «إذا احتلمت المرأة فأنزلت فليس عليها غسل».

إستناداً منه على ما جاء في جملة من الأخبار الدالة بظاهرها على عدم وجوب الغسل، مثل:

ـ خبر عمر بن يزيد: قال: «قلت لأبي عبدالله (ع): الذي يضع ذكره على فرج المرأة فيمني، عليها غسل؟

فقال: إن أصابها من الماء شيء فلتغسله، وليس عليها شيء إلّا أن يدخله.

قلت: فإن أمنت هي، ولم يدخله؟

قال: ليس عليها الغسل».

الموازنة:

ولأن هذه الأخبار الدالة على عدم وجوب الغسل مع الإمناء مُعْرَضٌ عنها من قبل الفقهاء الآخرين غير الصدوق لم يستند إليها في الاستدلال والفتوى.

وعند من لا يرى إعراض الأصحاب موهناً للرواية المعرض عنها تنتقل الموازنة بينها وبين الأخبار الدالة على وجوب الغسل بتطبيق قاعدة التعارض.

والقاعدة هنا تقتضي ترجيح الأخبار الدالة على وجوب الغسل، وذلك بطرح وإسقاط الأخبار الدالة على عدم وجوب الغسل لأنها:

أ ـ مخالفة للمجمع عليه بين الفقهاء.

ب ـ معارضة للأخبار الأخرى التي ارتفعت إلى مستوى قريب من التواتر المفيد للقطع بالصدور.

قال في (الجواهر): «وحيث كانت هذه الأخبار (يعني الظاهرة في الدلالة على عدم الوجوب) مخالفة للمجمع عليه بين الأصحاب ـ بل قيل بين المسلمين ـ، ومعارضة للأخبار الأخر التي كادت تكون متواترة وجب طرحها أو تأويلها».

٢ ـ **الجماع (أو الاتصال الجنسي)**: وهو عمل جنسي وتناسلي يلج فيه عضو الذكورة قناة التناسل عند الأنثى.

والجماع يعتبر جنابة شرعاً سواء صحبه إنزال المني من الطرفين أو من أحدهما، أو لم يصحبه.

الدليل:

والدليل على اعتبار الجماع من الرجل والمرأة حدثاً يوجب الغسل هو:

١ ـ الإجماع.

٢ ـ السنة المعتبرة المستفيضة، ومنها:

ـ الصحيح «عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان، متى يجب الغسل؟

فقال: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل.

فقلت: إلتقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة؟

قال (ع): نعم».

والختان ـ بكسر الخاء المعجمة ـ هو موضع القطع (أي قطع الغلفة أو الجلد الأمامي الذي كان يغلف رأس القضيب عند الذكر ورأس البظر عند الأنثى قبل إجراء عملية الختان).

ويطلق على رأس القضيب من فوق الختان: الحشفة، ولذا عرّفت في بعض المعاجم اللغوية بـ: «ما يكشف عنه الختان في عضو التذكير».

٢ ـ الحيض:

تعريفه:

أ ـ لغوياً:

يقال: حاضت المرأة تحيض، إذا سال الدم من رحمها.

والمصدر منه: الحيض والمحيض، وقد ورد استعمال الثاني في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**ويسألونك عن المحيض قل هو أذى**﴾ (البقرة: ٢٢٢).

وكما يطلق الحيض على خروج الدم وسيلانه، يطلق على الدم نفسه، فقد جاء في أحد تعريفات الحيض لغوياً: الحيض: الدم الذي يسيل من رحم المرأة في أيام معلومة كل شهر.

وفي آخر: حاضت المرأة حيضاً: سال حيضها.

ويقال للمرأة حالة حيضها: حائض وحائضة، والفرق بينهما: أن لفظ (حائض) صفة مشبهة باسم الفاعل، ولفظ (حائضة) اسم فاعل، قال في (محيط المحيط): «غير أن الأول (يعني حائض) يستعمل إذا جعلت صفة مشبهة على معنى الثبوت جارية مجرى الجوامد التي لا ضمير فيها فتكتفي عن إلحاق التاء بدلالة المعنى على التأنيث لأنها مختصة بالإناث.

والثاني (يعني حائضة) يستعمل إذا جعلت اسم فاعل على معنى الحدوث جارية مجرى المشتقات المتضمنة الضمير فتلحقها التاء لمطابقة الضمير المؤنث المستتر فيها، فيقال: خرقة الحائض نجسة، وهندٌ اليومَ حائضة.

وعليه تقاس نظائرها كطالق ومرضع ونحوهما، ومن ذلك قول امرىء القيس:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع ... فألهيتها عن ذي تمائم محوِلِ

وقول الآخر ملغزاً في الدواة:

ومرضعة أولادها بعد ذبحهم ... لها لبن ما لذ قط لشاربِ

وهو الأكثر في الاستعمال»(١).

ويقال: نساء حيّض وحوائض.

ويطلق على أول حيضة تحيضها المرأة: الطمث، ففي المعجم: طمثت المرأة طمثاً: حاضت أول ما تحيض فهي طامث، وتجمع على: طمّث وطوامث.

---

(١) محيط المحيط: مادة: حيض.

ومنه ما جاء في الحديث عن الإمام الصادق (ع): «من سعادة المرء أن لا تطمث ابنته في بيته».

ويطلق الطمث أيضاً على دم الحيض مطلقاً، وهو مما شاع استعماله حديثاً، وبخاصة في لغة العلوم كالتشريح والجنس والطب والفسيولوجي.

كما أنه يستعمل الآن ـ وفي لغة العلم الحديث أيضاً ـ مرادفاً للحيض.

ب ـ علمياً:

وعرّف الحيض ـ علمياً ـ بـ : «خروج الدم وبعض الإفرازات وحطام الخلايا من الرحم على نحوٍ دوري»[(١)] .

وعرّف بـ : «قذف الدم والمخاط من الفرج فترات منتظمة ما استمر ربيع البلوغ الحسي في النساء العاديات»[(٢)] .

وعرّف بـ : «دم يفرزه الرحم بأوصاف خاصة وفي أوقات محدودة».

مادته :

تتكون مادة الحيض من الدم ممتزجاً في بدء خروجه بإفرازات مخاطية، وربما حمل معه شيئاً من حطام الخلايا.

وبسبب امتزاج الدم في بدء خروجه بالإفراز المخاطي يكون لونه خفيفاً ثم يصير قاتماً.

وهذا الدم المذكور يتردد داخل رحم المرأة بين انصرافه إلى تغذية الجنين، وبين أن يكون لبناً لتغذية الرضيع، وبين الخروج خارج الجسم حيضاً لتتخلص المرأة منه.

---

(١) موسوعة المورد: مادة: Menstruation .

(٢) الزواج المثالي: ٢١٣.

ففي حالة الحمل يذهب هذا الدم إلى غذاء الجنين.

وفي حالة الإرضاع يتحول هذا الدم لبناً لتغذية الطفل.

وإذا لم تكن المرأة حاملاً ولا مرضعاً ينصرف هذا الدم الفاضل عن غذائها إلى الحيض[١].

صفاته:

قال الدكتور دوجالد بيرد Dugald Bird في كتابه (في أمراض النساء والـولادة)(Textbook of obste -trics and Gyncology): «أمّـا لـون دم الحيض فهو أسود، أما الدم الأحمر المشرق فإنه دم غير طبيعي.

ودم الحيض لا يتجلط (لا يتجمد).

ويمكن إبقاؤه سنين طويلة على تلك الحالة دون أن يتجلط، فإذا ظهر دم متجلط (متجمد) أثناء الحيض فإن الحائض سرعان ما تعرف ذلك، ويعتبر ذلك غير طبيعي.

وعند فحص دم الحيض بالمجهر فإننا نرى كرات الدم الحمراء والبيضاء وقطعاً من الغشاء المخاطي المبطن للرحم»[٢].

وهذا النص ـ كما تراه ـ يعدد لنا صفتين من صفات دم الحيض، هما:

١ ـ لونه: أسود.

٢ ـ سيولته: لا يتجلط أو لا يتجمد.

هذا طبياً.

أما في الفقه فقالوا في لونه:

---

(١) أنظر: النزهة المبهجة: ١/١٠٩ و ١٤١.

(٢) دورة الأرحام: ٥٠.

- أسود، كما في (الشرائع) و(الإرشاد).

- يضرب إلى السواد، كما في (المراسم).

- أسود أو أحمر، كما في (العروة) و(المستمسك).

واقتصار (الشرائع) و(الإرشاد) وأمثالهما على السواد جاء اعتماداً على الوارد في بعض النصوص كما في:

- صحيح حفص البختري عن الإمام الصادق (ع): «إن دم الحيض حار عبيط أسود له دفع وحرارة».

- مرسل يونس عن الإمام الصادق (ع): «إن دم الحيض أسود يَعْرُفُ».

وترديد (العروة) و(المستمسك) وأمثالهما في لونه بين السواد والحمرة جاء جمعاً بين النصوص التي وصفته بالسواد أمثال صحيح البختري ومرسل يونس المتقدمين، والنصوص التي وصفته بالحمرة نحو:

- مرسل ابن أبي عمير عن الإمام الصادق (ع): «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلّا أن تكون امرأة من قريش».

- والمرسل الآخر عن ابن مسلم: «إن كان دماً أحمر كثيراً فلا تصلي وإن كان قليلاً أصفر فليس عليها إلّا الوضوء».

قال في (المستمسك: ٣/ ١٥١) تعليقاً على هذا: «فيكون المراد من كل منهما ما يعم الآخر، لأن المراد من السواد في المقام شديد الحمرة.

وأما السواد الحالك فالظاهر أنه ليس من صفات دم الحيض، ويشهد بأن المراد من السواد ما ذكرنا مقابلته بالأصفر في النصوص».

وعليه: كان الأولى في الجمع بين النصوص أن يقال: أحمر يضرب إلى السواد، وهو الأحمر القاني Blood -red، أو يقال: الكدر، الذي فسر: باللون ينحو نحو السواد ـ كما في المعجم الوسيط ـ ولوروده في بعض النصوص كالذي

في (الدعائم): «دم الحيض كدر غليظ منتن».

وعن إمام الحرمين الجويني من فقهاء الشافعية: «ليس المراد بالأسود في الحديث (يعني به المروي عن النبي (ص): دم الحيض أسود يَعْرُف)، وفي كلام أصحابنا: الأسود الحالك، بل المراد ما تعلوه حمرة مجسدة كأنها سواد بسبب تراكم الحمرة»[1].

وهو تفسير جيد.

ومن الأوصاف التي ذكروها له: كونه غليظاً، أي كثيفاً أو ثخيناً غير رقيق.

وهو وصف للقوام، كما عبّر عنه بعضهم، ويريد به السُمْك، فيراد عندما يقال: غليظ القوام: كثيف السُمْك.

وربما أفيد هذا من نص (الدعائم) المتقدم، قال في (المستمسك: ٣/ ١٥١): «النصوص خالية عنه سوى ما عن الدعائم».

ومن الأوصاف التي أدرجها الفقهاء في عداد صفات دم الحيض كونه: عبيطاً وطرياً.

ومعنى دم عبيط: طري ـ كما عن (المعجم الوسيط).

وفسر المعجم المذكور الطري باللّيّن الغض الجديد، وبالنقي الخالص.

وهو مأخوذ من النصوص أيضاً، مثل: صحيح حفص البختري المتقدم.

ومن الأوصاف التي ذكرت له: الحرارة.

وعبّروا عنها بـ «أنه حار» و«يخرج بحرارة» و«له حرقة» و«يخرج بحرقة».

ومرَّ هذا في مثل صحيح البختري.

ومنها: أنه «يخرج بقوة» أو «له دفع».

---

(١) دورة الأرحام: ٤٨.

وهذا في مثل صحيح البختري، ونصه: «دخلت على أبي عبدالله (ع) امرأة تسأله:

عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري حيض هو أم غيره؟

فقال لها: إن دم الحيض حار عبيط أسود له دفع وحرارة.

ودم الاستحاضة أصفر بارد.

فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة.

قال (الراوي): فخرجت وهي تقول: والله لو كان امرأة ما زاد على هذا».

ومن الأوصاف الأخرى لدم الحيض والتي وردت في النصوص أيضاً: أن له رائحة منتنة.

ففي (الدعائم) ـ كما تقدم ـ: «دم الحيض كدر غليظ منتن».

وفي مرسل يونس عن الإمام الصادق (ع): «إن دم الحيض أسود يَعْرُف».

وتقدمت الإشارة إلى أنه مروي عن النبي (ص).

وهذا بناء على أن معنى (يعرف) ـ هنا ـ بفتح أوله ـ من (العَرْف) ـ بفتح أوله أيضاً ـ وهو الرائحة.

ونخلص من هذا كله إلى أن:

دم الحيض أحمر قانٍ يضرب إلى السواد، غليظ عبيط، يخرج بقوة وحرقة، وله ريح منتن.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن فقهاءنا نصوا على:

١ ـ إن هذه الصفات تلازم دم الحيض غالباً لا دائماً، وذلك احترازاً عما تراه المرأة أيام عادتها، فإنه يعتد حيضاً، وإن لم يتوفر على هذه الصفات ـ كما سيأتي ـ.

٢ ـ إن الدم الذي تراه المرأة قبل سن الإخصاب، وفي سن اليأس، وإن كان متوفراً على هذه الصفات، لا يعتد حيضاً.

ـ وستأتي فائدة معرفة هذه الصفات للمرأة، وكيف ترجع إليها لمعرفة حالها: هل الدم الذي لديها حيض أو غير حيض، عند حديثنا عن أقسام الحائض، وعن الاشتباه بين الدماء عند المرأة.

كيف يتم الحيض:

في منتصف الدورة الحيضية ـ الآتي تعريفها ـ تحدث الإباضة (وهي انفجار الحويصلة وخروج البيضة منها).

«فإذا لم تخصب البييضة في قناة فالوب فإنها تموت خلال ٤٨ ساعة من الإباضة وقبل وصولها للرحم، ويبدأ الرحم بالانقباض فيطرد غشاؤه الفضلات التي تمر من عنق الرحم ثم من المهبل، ويتشكل الدفق الحيضي»[١].

فائدته:

«يرى (إسكنر) البحاثة العصري الدقيق: أن الحيض وسيلة لتنظيف الدم وتخليصه من السموم»[٢].

الطمث:

تبيّنا من التعريف اللغوي أن أوان بدء الحيض أو أول حيضة تراها المرأة تسمى ـ لغوياً ـ طمثاً.

ويحدد العلم السن التي يبدأ فيها الحيض في ضوء استبيانات إحصائية

---

(١) موسوعة العائلة: ٩٠.

(٢) الزواج المثالي: ٢٢١ نقلاً عن كتاب (أهمية الإفراز «تنظيف الدم» في الرحم والحيض ونتائجه العلمية) تأليف: ب. إسكنر، من مطبوعات جماعة الولادة الألمانية. إسنبرك سنة ١٩٢٢.

ودراسات علمية قام بها باحثون علميون بالآتي:

١ ـ في بعض التقارير: يبدأ الحيض عند المرأة بين السنة الثانية عشرة والرابعة عشرة.

وأحياناً نادرة يبدأ بسن الثامنة أو العاشرة.

جاء في (موسوعة العائلة: ٩٠): «وتبدأ العادة الشهرية (الحيض) عند الأنثى بين السنة الثانية عشرة والرابعة عشرة من عمرها وتسمى (الطمث)...

وتظهر أحياناً نادرة بسن قبل ذلك حيث سجلت التقارير ظهور الدورة عند البعض منذ السن الثامنة أو العاشرة.

وفي كل الأحوال لا يجب أن يتأخر ظهورها عن الرابعة عشرة، وإن كان ذلك ممكن الحصول، وغالباً ما يكون ذلك بسبب خلل يجب تلافيه طبياً لانسداد الرحم مثلاً بغشاء البكارة مما يمنع الدفق الحيضي».

٢ ـ وفي تقارير أخرى: يبدأ في السنة الحادية عشرة أو قبلها عند بعض النساء.

وعند البعض الآخر: في السادسة عشرة أو بعدها.

جاء في (موسوعة المورد: مادة Menstruation): «وبعض الفتيات يحضن عند بلوغهن الحادية عشرة أو قبل ذلك.

وبعضهن الآخر لا يحضن إلاّ بعد بلوغهن السادسة عشرة، أو بعد ذلك.

ولكن متوسط العمر الذي يبدأ فيه الطمث يقع بين الثالثة عشرة والرابعة عشرة».

سن الإخصاب:

وتعرف بـ (سن الإنجاب) أيضاً لأنها سن الحمل والإنجاب، وهي مدة النشاط الجنسي عند المرأة، ومدة استمرار الدورة الشهرية عندها، أي الزمن الحيضي من عمرها، بادئاً بالطمث ومنتهياً باليأس.

وأيضاً تفاوتَ تقدير هذه السنة ـ علمياً ـ كالتالي:

ففي إحصائية (الزواج المثالي) ـ وهي من الإحصائيات التفصيلية ـ:

إن المتوسط أن تستمر هذه السن إلى ما بين الثلاثين والخامسة والثلاثين.

وفي ٤٠٪ من النساء إلى ما بين ٤٦ و ٥٠.

وفي ٢٦٪ إلى ما بين ٤١ و ٤٥.

وفي ١٥٪ إلى ما بين ٥١ و ٥٥.

وفي ١٩٪ إلى ما بعد ٥٥ أو قبل الأربعين.

سن اليأس:

وهي السن التي ينقطع فيها الحيض عند المرأة، وسميت بسن اليأس ليأس المرأة فيها من الحمل والإنجاب، وتبدأ بنهاية سن الإخصاب.

«وهناك عوامل كثيرة تلعب دوراً هاماً في موعد بداية سن اليأس، وفي مقدمتها (السلالة).

فسن اليأس تبدأ ـ مثلاً ـ في سن ٥٠ عند الهنديات الحمر في شمال أمريكا.

وفي سن ٤٠ عند الصينيات.

وفي سن ٣٥ ـ ٤٠ عند الزنجيات.

وفي سن ٣٠ ـ ٣٥ نساء بعض الشعوب في شرق سيبيريا.

ومن العوامل: تكوين البنية.

ومن العوامل: المناخ (الإقليم).

ومن العوامل: الوراثة العائلية»[١].

---

(١) المرأة في سن الإخصاب وسن اليأس: ١٧٦.

وانقطاع الحيض عند المرأة في سن اليأس يسمى ـ علمياًـ انقطاع الطمث الطبيعي.

وهناك الانقطاع الذي يحصل للمرأة مسبباً عن الجراحة التي يتم بواسطتها استئصال المبيض أو الرحم، ويسمى انقطاع الطمث الجراحي.

وقد ينقطع الحيض فترة ثم يعود، ويعرف هذا بالانقطاع الموقت.

عدة أيام الحيض :

وعلمياً: حددت عدة أيام الحيض من خلال الإحصاءات، بـ:

ـ ثلاثة أيام إلى خمسة أيام.

ـ ثلاثة أيام إلى ستة أيام.

ـ ثلاثة أيام إلى عشرة أيام.

حسب الاختلاف من امرأة إلى أخرى، وفي المرأة الواحدة من وقت إلى آخر.

«ولا يندر أن يقف الدم يوماً أو يوماً ونصف يوم بعد بدء الحيض بثلاثة أيام ثم يعود إلى التدفق»[١].

الدورة الشهرية :

يأتي الحيض دورياً كل شهر مرة.

وبصورة عامة قد يتبع في مجيئه الشهور الشمسية (أي كل ٣٠ أو٣١ يوماً).

وقد يتبع الشهور القمرية (أي كل ٢٨ يوماً).

ولكن قد يزيد عن هذه المدة، وقد يقل.

وفي بعض الإحصاءات تتراوح فيه المدة بين ٢٠ و ٢١ و ٢٦ و ٢٧ و ٢٨

---

(١) الزواج المثالي: ٢١٥.

و ٢٩ و ٣٠ و ٣١ و ٣٤ و ٣٥.

وتحسب مدة الدورة من أول يوم ينزل فيه الدم.

عدة أيام الطهر :

أيام الطهر أو فترة الطهر هي المدة الزمنية التي لا ترى فيها المرأة دم الحيض، والواقعة بين الحيضتين.

وقد حدد بعض الكتب العلمية أقل هذه المدة بأربعة عشر يوماً.

وهي نتيجة حسابية جاءت من اعتبار أقل مدة الدورة الشهرية عشرين يوماً وأكثر مدة الحيض ستة أيام.

والذي ينبغي هنا أن يؤخذ بأكثر مدة للحيض على الإطلاق وهي عشرة أيام.

وفي ضوئه تكون النتيجة أن أقل أيام الطهر عشرة أيام، بإسقاط عشرة أيام الحيض من عشرين يوماً التي هي أقل مدة أيام الدورة الشهرية.

إستقرار العادة :

يراد بالعادة ـ هنا ـ: أيام الحيض، ويقصد باستقرارها: ثباتها عدداً ووقتاً.

ويتم هذا عند المرأة «إذا كانت عملية الإباضة منتظمة، وتتم بصورة طبيعية في كل من المبيضين الأيمن والأيسر (فإن الحيض في مثل هذه الحال) يظهر شهرياً في مواعيد ثابتة» من حيث عدد الأيام ووقتها من أيام الشهر.

إضطراب العادة :

ولكن قد تضطرب العادة عند المرأة فيتغير وقتها وعدد أيامها، أو وقتها فقط، أو عدد أيامها فقط.

بسبب «تغير الجو فجأة والانفعالات والمشاعر النفسية، فصدمة الجزع الشديد أو الأسى، بل الفرح الشديد المفاجىء قد ينزل الحيض قبل موعده أو يمنعه.

فمثل هذه الأزمات النفسية قد تعرقل الإفرازات الشهرية أو تمنعها تماماً.

وقد يمتنع الحيض إذا استمرت الحالات النفسية كأن يكون الحمل مرغوباً جداً أو مكروهاً مخيفاً، وليس هذا أمراً نادراً.

وأخيراً: نذكر ظهور الحيض قبل موعده في ليلة الزفاف أو نهاره، وتلك ظاهرة شائعة، ولذا تحاول الأمهات الحكيمات تفادي هذا الحادث المكروه عند الزفاف فيحددن لزفاف العرس يوماً لا يبعد كثيراً عن آخر يوم انقطع فيه الطمث»[1].

ج ـ فقهياً:

قال في (الرياض) ـ بعد تعريفه الحيض معلقاً عليه ـ: «وهو (يعني الحيض) شيء معروف بين الناس، له أحكام كثيرة عند أهل الملل والأطباء، ليس بيانه موقوفاً على الأخذ من الشرع، بل هو كسائر الأحداث كالمني والبول وغيرهما من موضوعات الأحكام التي لا يحتاج في معرفتها إلى بيان منه، بل متى تحقق وعرف تعلق به أحكامه المرتبة عليه عرفاً وشرعاً، ولو خلا عن الأوصاف المتعارفة له غالباً كترتب أحكام الأحداث عليها بعد معرفتها ولو خلت عن أوصافها الغالبة لها».

ومن هنا لم يعرّفه جل من كتب فيه من الفقهاء بغير ذكر أوصافه الغالبة عليه الواردة في الروايات للتفرقة والتمييز بينه وبين الاستحاضة، كما في تعريفات (النهاية) و(المراسم) و(الإرشاد) و(التبصرة) و(العروة).

والتعريف بالأوصاف الغالبة لا يعتد ـ من ناحية منهجية ـ تعريفاً علمياً.

يستثنى من هؤلاء (المحقق) في (الشرائع) فإنه عرفه، ثم ذكر أوصافه الغالبة عليه، قال: «فالحيض: الدم الذي له تعلق بانقضاء العدة، ولقليله حد، وفي الأغلب يكون أسود غليظاً حاراً يخرج بحرقة».

فـ (الدم) في تعريفه: جنس يشمل دم الحيض والاستحاضة والنفاس

---

(١) الزواج المثالي: ٢١٣ ـ ٢١٤.

والعـذرة (البكـارة) والقرحـة.

وعبـارة (له تعلـق بانقضـاء العـدة) فصـل أخـرج به ما عـدا النفـاس من الدمـاء المذكورة.

وبقوله (لقليله حد) أخرج النفاس[1].

وعرفه الشهيد الأول في (اللمعة) بـ : «ما تراه المرأة بعد تسع سنين، وقبل إكمال ستين إن كانت قرشية أو نبطية».

وهو ـ كما تراه ـ يعم غير دم الحيض أيضاً، فهو بحاجة إلى فصل يفصله ويميزه ليكون تعريفاً جامعاً مانعاً.

والذي أراه من ناحية منهجية أن يستفاد تعريفه من ذوي التخصص في مجاله أمثال علمـاء الصحـة البـدنيـة وعلمـاء الطـب البشـري وعلمـاء وظـائـف الأعضـاء (الفسيولوجي) لأنه موضوع، والفقه يبحث في أحكام الموضوعات وليس فيها، وبخاصة أن الحيض يمثل ظاهرة بشرية عامة يعسر تسرب الغموض أو الخفاء إليها حتى يُرجع إلى الشرع.

نعم، تقييد تطبيق الحكم على الموضوع من وظائف الفقه، فمثلاً الدم الذي تراه البنت قبل إكمالهـا التسـع من عمرهـا والمـرأة في سن اليـأس لا يعتد حيضـاً، بمعنى أنه لا يطبق عليه حكم الحيض.

وقد مر بنا بعض تعريفاته العلمية بما يلقي الضوء الموضح لحقيقته.

سن الإخصاب :

وتبدأ سن الإخصاب عند المرأة أو فترة الحيض بالبلوغ، ويتحقق بلوغ المرأة ـ كما تقدم ـ بإكمالها تسع سنوات قمرية.

وتنتهي سن الإخصاب بدخولها سن اليأس.

---

(١) أنظر: الجواهر: ٣/١٣٦.

ولا خلاف بينهم في مبتدئه (وهو إكمال التسع).

الدليل:

والدليل على ذلك هو:

١ ـ الإجماع.

نقله غير واحد من الفقهاء.

٢ ـ السنة:

ومنها: موثقة عبد الرحمٰن بن الحجاج عن الإمام الصادق (ع) قال: «ثلاث يتزوجن على كل حال ـ إلى أن قال ـ والتي لم تحض ومثلها لا تحيض.

قلت: ومتى يكون كذلك؟

قال: ما لم تبلغ تسع سنين، فإنها لا تحيض ومثلها تحيض».

ومعرفة إكمال المرأة التسع سنوات من حين ولادتها ميسرة في زماننا هذا لخضوع حالات الولادة لإشراف وزارات الصحة وتسجيل الميلاد باليوم والشهر والسنة.

فما تراه المرأة عند إكمالها التسع ودخولها في العاشرة، من دم ممكن أن يكون حيضاً يعتبر حيضاً.

وليس هو أمارة بلوغها، لما تقدم منا أن أمارات البلوغ هي بلوغ النكاح ونبت الشعر الخشن على العانة وإكمال التسع.

والتاريخ الذي تحسب في ضوئه السنوات التسع من عمر المرأة هو التاريخ الهلالي (القمري).

ففي الدولة التي (تؤرخ رسمياً بالتاريخ القمري تأتي معرفة السنوات ميسرة أيضاً.

وفي الدولة التي لا تؤرخ بالتاريخ الهلالي لا بد من مراعاة الفرق بين التاريخين وتحويل تاريخها من قبل المرأة إلى التاريخ الهلالي لضبط المدة كما هو مطلوب شرعاً.

الدليل:

١ ـ إن التاريخ الهلالي «هو الأصل في الشهر والسنة لقوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الأهلة**﴾ وغيره»[1].

٢ ـ الانصراف، لأن التاريخ الهلالي هو التاريخ المستعمل في مجتمع النصوص سائلاً ومسؤولاً.

أما في منتهاه فالأقوال في المسألة ثلاثة هي:

١ ـ إكمال الخمسين سنة في جميع النساء.

٢ ـ إكمال الستين سنة في جميع النساء أيضاً.

٣ ـ إكمال الستين في المرأة القرشية والخمسين في غيرها.

الدليل:

إستدل للأول بموثقة ابن الحجاج المتقدمة حيث جاء فيها في عداد الثلاث اللائي يتزوجن على كل حال قوله (ع): «والتي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض، قال: قلت: وما حدها؟ قال (ع): إذا كان لها خمسون سنة».

واستدل للثاني بموثقته الأخرى عن الإمام الصادق (ع)، أيضاً: «إذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض».

واستدل للثالث بمرسل ابن أبي عمير عن الإمام الصادق (ع): «قال: إذا بلغت المرأة خمسين لم تر حمرة إلاّ أن تكون امرأة من قريش».

واعتبر هذا المرسل في رأي القائلين بالقول الثالث مفسراً للأخبار الأخرى

---

(١) الجواهر: ٣/ ١٤٣.

وجامعاً بينها برفع اليد عن إطلاقها وتقييد الخمسين بغير القرشية، والستين بها:

الموازنة:

وفي ضوء أن ظاهرة الحيض من الظواهر الصحية البدنية للمرأة، وينشأ من واقع تكوينها الجسماني الطبيعي لا طريق إلى معرفة شؤونها تفصيلاً إلاّ عن طريق الدراسات الميدانية أمثال القيام بعمل استبيانات والاستفادة من نتائج إحصاءاتها.

وبقرينة ما أفادته التقارير العلمية من خلال الدراسات الميدانية التي قام بها باحثون علميون من أن مدة سن الإخصاب ـ التي هي سن الحيض ـ تختلف باختلاف العوامل أمثال: المناخ والوراثة والسلالة، نستطيع أن نقول: إن القرشية في الرواية ذكرت من باب المثال لبيان تأثير عامل السلالة، لا لخصوصية في القرشية ذاتها.

ويؤيده مساواة النبطية لها في الستين كما ورد في المروي الذي أشار إليه الشيخ المفيد، والنبط ـ كما هو معلوم تاريخياً ـ سلالة من السلالات البشرية.

وفي هديه يكون التحديد بالستين بياناً لأعلى حد تصل إليه سن الإخصاب، وتكون الخمسون بياناً للغالب.

وبهذا يتم الجمع بين الروايات نظير ما سيأتي بعد قليل في بيان أكثر مدة الحيض بالثمان والعشر حيث حمل الفقهاء الثمانية على الغالب والعشرة على أنها الحد الأعلى.

وعلى أساس منه أيضاً يمكننا تطبيق قاعدة الإمكان[1] على الدم الذي تراه المرأة قبل بلوغها الستين واعتباره حيضاً.

وقد أشار إلى هذا العلامة الحلي، قال الأردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان: ١/ ١٤٥): «وكأن لقوة القول بالستين قال المصنف في (المنتهى): ولو قيل: اليأس يحصل ببلوغ ستين أمكن بناء على الوجود لأن الكلام مفروض فيما إذا

(١) قاعدة الإمكان هي: كل ما أمكن أن يكون حيضاً فهو حيض، بمعنى أن كل دم لم يقم دليل شرعي على عدم كونه حيضاً يحكم بكونه حيضاً.

وجد من المرأة الدم في زمن عادتها على ما كانت تراه قبل ذلك، فالوجود هنا دليل الحيض كما كان قبل الخمسين دليلاً.

ولو قيل: ليس بحيض مع وجوده وكونه على صفة الحيض كان تحكماً لا يقبل.

أما بعد الستين فالإشكال زائل للعلم بأنه ليس بحيض لعدم الوجود، ولما علم أن للمرأة حالاً تبلغها يحصل معها اليأس لقوله تعالى: ﴿**واللائي يئسن من المحيض**﴾ انتهى».

أيام الحيض:

حدد فقهاؤنا مدة الحيض بحد أدنى لا يقل عن ثلاثة أيام، وبحد أعلى لا يزيد على عشرة أيام.

الدليل:

١ ـ الإجماع:

نقله غير واحد، ففي (المستمسك: ٣/١٨٦): «بلا خلاف كما عن (السرائر)، بل إجماعاً، كما عن (الخلاف) و(الغنية) و(المنتهى) و(الذكرى) و(التنقيح) و(جامع المقاصد) و(المدارك) وغيرها. وعن (المعتبر): إنه مذهب فقهاء أهل البيت».

٢ ـ السنة:

وهي روايات كثيرة، منها:

ـ صحيح يعقوب بن يقطين عن الإمام الكاظم (ع): «قال: أدنى الحيض ثلاثة وأقصاه عشرة».

ـ مصحح صفوان: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن أدنى الحيض ما يكون؟

فقال (ع): أدناه ثلاثة وأبعده عشرة».

ـ مصحح معاوية بن عمار عن الإمام الصادق (ع): «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام وأكثر ما يكون عشرة أيام».

ويلاحظ هنا أن ما ورد في أمثال صحيح ابن سنان عن الإمام الصادق (ع): «قال (ع): إن أكثر ما يكون الحيض ثمان، وأدنى ما يكون منه ثلاثة»، الدال على تحديد الحد الأعلى بالثمان محمول على الغالب في عدد أيام الحيض أو مدة العادة عند غالب النساء، ومعناه أن الغالب في أن النساء لا تتجاوز عادتهن ثمانية أيام حسب ما هو معروف.

ويؤكده ما ورد علمياً في إحصائيات لدراسات ميدانية من أن مدة الحيض في الغالب ستة أيام.

وهذا في غير نساء جزيرة العرب، ففيها لأنها حارة المناخ تصل مدة الحيض غالباً إلى الثمانية.

فليست الثمانية ـ على هذا ـ الحدَ الأعلى للحيض.

توالي الأيام الثلاثة:

واختلفوا في اشتراط التوالي في الأيام الثلاثة الأولى:

١ ـ فذهب المشهور إلى لزوم التوالي في الأيام الثلاثة الأولى، ويعنون بالتوالي: إستمرار الدم الأيامَ المذكورة.

٢ ـ وذهب آخرون إلى عدم لزوم التوالي لو أكملت اليوم أو اليومين ثلاثاً في جملة العشرة من يوم رأت الدم.

الدليل:

أ ـ واستدل للمذهب الأول بـ:

١ ـ ما في الفقه الرضوي: «فإن رأت الدم يوماً أو يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر الدم ثلاثة أيام متواليات».

٢ ـ «إن المتبادر إلى الأفهام من كون الدم ثلاثة أيام: حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به»(١).

٣ ـ ما ورد علمياً نتيجة إحصائيات لدراسات ميدانية من أنه «يستمر خروج الحيض العادي أياماً ثلاثة قد تصل إلى الخمسة.

وهنا يتسع مجال الخلاف بين امرأة وأخرى وبين وقت وآخر بالنسبة للسيدة الواحدة»(٢).

ب ـ واستدل للمذهب الثاني بـ:

ـ مرسل يونس بن يعقوب: «وإذا رأت المرأة الدم في أيام حيضها تركت الصلاة، فإذا استمر بها الدم ثلاثة أيام فهي حائض، وإن انقطع الدم بعدما رأته يوماً أو يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم إلى عشرة أيام، فإن رأت في تلك العشرة من يوم رأت الدم يوماً أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام فذاك الذي رأته مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض».

الموازنة:

قالوا في مرسل يونس بن يعقوب:

١ ـ إن في سنده (إسماعيل بن مرار) وهو مجهول الحال، وليس له ما يجبر ضعفه من جهة هذه الجهالة.

٢ ـ إن في متنه ظهوراً فيما لم يقل به أحد من الأصحاب وهو الحكم بحيضية العشرة لذات العادة إذا تجاوزها الدم.

---

(١) الجواهر: ٣/ ١٥٧ ـ ١٥٨ نقلاً عن جامع المقاصد.

(٢) الزواج المثالي: ٢١٤.

٣ ـ كما أن في متنه تناقضاً حيث صرح فيه بأن الطهر لا يكون أقل من عشرة في الوقت الذي يظهر من بعض عبائره الأخرى أن أقل الطهر عشرة أيام.

فلهذه وأمثالها لا يقوى على معارضة الرضوي، وبخاصة بعد انجباره بالشهرة العظيمة، كما نص على هذا صاحب الجواهر[1].

وعليه تكون

النتيجة:

لزوم التوالي في الأيام الثلاثة الأولى.

أقل الطهر:

يراد بالطهر ـ هنا ـ الفترة المتخللة بين الحيضتين التي لا ترى فيها المرأة دم الحيض.

وقد حدد فقهاؤنا حده الأدنى بعشرة أيام.

أما بالنسبة لأكثره فقد قالوا: لا حد له، لأن فترته قد تطول، فمثلاً: «في الأسكيمو لا تحيض النساء إلاّ في فصل الصيف عندما تظهر الشمس في منتصف الليل ـ كما يذكر مرجع شو لأمراض النساء ـ الطبعة الثامنة»[2].

الدليل:

واستدل لذلك بـ:

١ ـ الإجماع:

حكاه في (الجواهر: ٣/ ١٤٧) عن (الانتصار) و(الخلاف) و(المنتهى) و(التذكرة) و(الذكرى) و(الروض) وغيرها.

---

(١) الجواهر: ٣/ ١٥٥.

(٢) دورة الأرحام: ٤٨.

٢ ـ السنة، ومنها:

ـ صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الباقر (ع): «لا يكون القرء أقل من عشرة أيام فما زاد، وأقل ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم».

شروط الحيض العامة:

ومما تقدم نتبين أن الدم الذي تراه المرأة لا يحكم عليه بأنه دم حيض إلاّ إذا توفرت فيه الشروط التالية:

١ ـ أن يكون في سن الإخصاب.

أي أن لا يكون قبل البلوغ أو بعد اليأس.

٢ ـ أن يستمر ثلاثة أيام متوالية.

٣ ـ أن لا يزيد على عشرة أيام.

٤ ـ أن يكون بعد أقل الطهر من انتهاء الحيضة السابقة.

الحيض والحمل:

من مسائل الحيض التي أثارها الفقهاء بحثاً تبعاً للوارد في النصوص الحديثية: مسألة اجتماع الحيض والحمل.

وبتعبير آخر: هل يعرض الحيض للمرأة الحبلى؟!

وذهبوا فيها أربعة مذاهب تبعاً للنصوص الحديثية أيضاً، وهي:

١ ـ القول بالاجتماع قبل استبانة الحمل، وبعدم الاجتماع عند استبانة الحمل.

وحكي هذا القول عن الشيخ الطوسي في (الخلاف) وابن إدريس في (السرائر) والصهرشتي في (الإصباح).

الدليل:

واستدلوا له بـ:

أ - الإجماع.

نقله الشيخ الطوسي في (الخلاف) كما حكي عنه في (الجواهر) و(المستمسك).

ب - الإجماع على بطلان طلاق الحائض وصحة طلاق الحامل ولو في حال الدم.

٢ - القول بعدم الاجتماع إذا تأخر نزول الدم عن موعد العادة عشرين يوماً.

ويعنون بذلك أن ما ينزل من المرأة من دم بعد موعد العادة الشهرية بعشرين يوماً لا يعتد حيضاً.

وبعكسه ما إذا كان في موعد العادة أو قبلها قليلاً فإنه يعتد حيضاً.

الدليل:

واستدلوا له بصحيح الحسين بن نعيم الصحاف: قال: «قلت لأبي عبدالله (ع): إن أم ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلاة؟

قال: فقال: إذا رأت الحامل الدم بعدما يمضي عشرون يوماً من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فإن ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي، وإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت عن ذلك الشهر فإنه من الحيض، فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تقعد في حيضها، فإن انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصلي».

٣ - القول بعدم اجتماعهما مطلقاً.

وذهب إليه الشيخ المفيد والمحقق في (الشرائع) والبهبهاني في (شرح المفاتيح) وغيرهم.

الدليل:

أ ـ خبر السكوني عن الإمام الصادق (ع): أنه قال: «قال النبي (ص): ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبلى.

يعني إذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلاة إلاّ أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلاة».

ب ـ صحيح حميد بن المثنى: «سألت أبا الحسن الأول: عن الحبلى ترى الدفقة والدفقتين من الدم في الأيام وفي الشهر والشهرين؟

فقال (ع): تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلاة».

٤ ـ القول بالاجتماع مطلقاً.

وهو مذهب المشهور.

الدليل:

واستدلوا له بـ:

أ ـ الإجماع:

حكاه في (الجواهر) عن (الناصريات) وقال: «وهو الحجة».

ب ـ السنة.

وهي روايات، منها:

ـ صحيح عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق (ع): «إنه سئل عن الحبلى ترى الدم أتترك الصلاة؟

فقال: نعم، إن الحبلى ربما قذفت بالدم».

ـ صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر، هل تترك الصلاة؟

قال (ع): تترك الصلاة إذا دام».

ـ حسن سليمان بن خالد عن الإمام الصادق (ع): قال: «قلت: ـ جعلت فداك ـ الحبلى ربما طمثت؟

قال: نعم، وذلك أن الولد في بطن أمه غذاؤه الدم، فربما كثر ففضل عنه، فإذا فضل دفعته، فإذا دفعته حرمت عليها الصلاة».

الموازنة:

في (الرياض: ١/٣٦) و(الجواهر: ٣/ ٢٦٢) و(المستمسك: ٣/ ١٦٤)، قالوا: ـ تبعاً للمشهور ـ بتقديم الأخبار الدالة على الاجتماع مطلقاً، للمرجحات التالية:

١ ـ مخالفتها للعامة.

٢ ـ موافقتها للمشهور.

٣ ـ عدم صلاحية خبر السكوني للمعارضة بسبب ضعفه وموافقته للعامة، فيحمل على التقية وإرادة بيان الغلبة.

٤ ـ وبالنسبة إلى صحيح الصحاف فإنه ـ مع صراحته في الدلالة على مؤداه ـ قالوا: لا يصلح ـ بسبب انفراده وعدم اشتهاره ـ لمعارضة الصحاح الدالة على مطلق الاجتماع مع ما هي عليه من الشهرة والاستفاضة والمخالفة للعامة.

هذا ما ذكروه في الموازنة بين الطوائف الأربع من الروايات في المسألة.

غير أننا يمكننا التوفيق بين دلالات هذه النصوص بما يهيىء لنا قبولها جميعها.

وذلك:

١ ـ لأن الروايات النافية للحيض عند الحمل كخبر السكوني لم يرد منها النفي المطلق، وإنما أريد منها نفي مجيء العادة الشهرية، إذ الثابت ـ عرفياً وعلمياً ـ أن الحامل لا تأتيها العادة الشهرية دورياً، وإنما إذا جاءها الحيض جاءها غير دوري.

وإليه ألمح في (الرياض) بحمله خبر السكوني النافي للاجتماع على إرادة بيان الغلبة.

٢ ـ ولأن المراد من الروايات المثبتة للحيض عند الحمل بيان أن المرأة الحامل قد يأتيها الحيض.

وبتعبير أدق: يجوز أن يأتيها الحيض، أي من الممكن أن تحيض.

وهذا لا يعني أنه قد لا يأتيها مدة حملها، أو أنه يجيء بشكل دوري، لأن الروايات غير ناظرة لهذين الأمرين، وبخاصة أن التعليل المذكور في حسن سليمان بن خالد بـ: «إن الولد في بطن أمه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه، فإذا فضل دفعته» تعليل يلتقي وما ثبت علمياً من أن الدم عند الحمل ينصرف لغذاء الجنين، وبعد الولادة يتحول لبناً لإرضاع الطفل، وبدونهما يخرج حيضاً لئلا يضر بقاؤه بصحة المرأة.

وفي حالة زيادته عن حاجة الجنين أو الرضيع يخرج حيضاً أيضاً، وللعلة نفسها وهي لئلا يضر بقاؤه بصحة المرأة.

وهذا يعني أنه إذا لم يفض عن الحاجة لا ترى الحامل أو المرضع حيضاً.

٣ ـ ولأن المراد من أن الحيض لا يأتي المرأة عند استبانة حملها بيان أن انقطاع الحيض علامة كون المرأة حاملاً.

وهذا أيضاً مما يقره العلم، ولا يعني بحال أن المرأة عندما يستبين حملها لا ترى الدم في بقية مدة حملها.

٤ ـ ولأن المراد من كون الحيض لا يأتي المرأة الحامل بعد مضي عشرين

يوماً من حملها، بيان لوقت مجيء الحيض لدى الحامل.

وعليه لا منافاة بينه وبين مداليل الروايات الأخرى، ذلك أن القول بالاجتماع مفاده ـ كما ذكرت ـ جواز أن تحيض المرأة الحبلى من غير نظر فيه إلى بيان وقت الحيض عند الحامل.

وإن القول بعدم الاجتماع ناظر إلى بيان الغالب من حال المرأة الحبلى من أنها لا تحيض، فليس فيه شمول يستوعبه بنفيه.

وإن القول بانقطاع الحيض عند استبانة الحمل لا ينافيه أيضاً لأن بيان وقت مجيء الحيض لم يحدد فيه المجيء بما قبل الاستبانة أو عندها أو بعدها.

وعلى هذه المؤديات تحمل الروايات.

وعليه: لا تعارض بينها كما ذهب إليه بعضهم.

ولا حمل على التقية للروايات النافية كما قيل به، لأن الإفتاء برؤية المرأة الدم أثناء الحمل لا يثير سخط الحاكم المتسلط.

ومن هنا نقول: ليس كل ما يوافق المذهب السني الرسمي يحمل على التقية، لأن التقية معناها الخوف من وقوع المفتي تحت طائلة ظلم الحاكم وجوره، فالحكم الذي يخشى المفتي عند الإفتاء به سخط الحاكم وسطوته هو الذي قد يفتى بما يخالفه ويوافق المذهب الرسمي.

النتيجة:

فالنتيجة هي: جواز اجتماع الحيض والحمل.

الحيض والرضاع:

قال في (العروة الوثقى): «لا إشكال في أن الحيض يجتمع مع الإرضاع».

وعلّق عليه أستاذنا السيد الحكيم بما نصه: «بلا خلاف ظاهر، بل لعله من الضروريات»(١).

وعلمياً (في الطب والصحة والفسلجة) هو كذلك، قال في كتاب (صحة المرأة: ١٧٣) من الفصل الثاني المعنون (في الاحتياطات الصحية للنفساء): «ـ رجوع الحيض ـ إذا لم ترضع الأم ولدها فإن الحيض يرجع لها بعد ستة أسابيع من الوضع، وأحياناً يبكر الحيض عن ذلك فيأتي بعد خمسة عشر يوماً أو ثلاثة أسابيع، ولكن كمية الدم تكون قليلة، ويمكث الحيض من يومين إلى أربعة أيام، ويسمى الحيض الصغير، وإن أتى بعد ستة أسابيع يسمى الحيض الكبير، وتكون كمية الدم فيه كبيرة، ومدته أطول من الحيض المعتاد».

أقسام الحائض:

الأساس الذي اعتمده الفقهاء في تقسيم المرأة الحائض هو انتظام العادة الشهرية ولا انتظامها.

فالعلاّمة الحلي ـ مثلاً ـ قسم في كتابه (تبصرة المتعلمين) الحائض على ثلاثة أقسام هي:

١ ـ ذات العادة المستقرة.

٢ ـ المبتدئة.

٣ ـ المضطربة.

ويريد من ذات العادة المستقرة: الحائض التي استقرت لديها دورتها الشهرية وانتظمت من حيث الوقت والعدد.

ومن المبتدأة: التي يأتيها الحيض لأول مرة.

ومن المضطربة: التي لم تنتظم دورتها الشهرية إما من حيث الوقت أو من

(١) المستمسك: ٣/١٦٢.

حيث العدد، أو من حيث الوقت والعدد معاً، فلم تستقر لها عادة بسبب ذلك.

الخلاصة:

الحائض

ذات العادة المستقرة　　المبتدئة　　المضطربة

وقسمها الشهيد الأول في كتابه (اللمعة الدمشقية) إلى قسمين أولاً، هما:

١ ـ ذات العادة.

٢ ـ ذات التمييز.

ثم قسم ذات التمييز إلى قسمين أيضاً، هما:

أ ـ المبتدئة.

ب ـ المضطربة.

والتمييز الذي يعنيه ـ هنا ـ هو الرجوع إلى قواعد الاختبار الشرعية لتمييز دم الحيض من سواه، الآتي بيانها بعده.

الخلاصة:

الحائض

ذات العادة　　ذات التمييز

المبتدئة　　المضطربة

وأحدث وأضبط تقسيم هو تقسيم السيد اليزدي في كتابه (العروة الوثقى)، وهذه خلاصته:

الحائض

ذات عادة			غير ذات عادة		
ذات عادة وقتية وعددية	ذات عادة وقتية فقط	ذات عادة عددية فقط	مبتدئة	مضطربة	ناسية

وعرّف أستاذنا السيد الخوئي في رسالته (المسائل المنتخبة) الأقسام المذكورة ـ بعد نقله التقسيم المذكور ـ بما يلي:

١ ـ «ذات العادة الوقتية العددية: هي المرأة التي ترى الدم مرتين متماثلتين من حيث الوقت والعدد.

كأن ترى الدم في شهر من أوله إلى اليوم السابع، وترى في الشهر الثاني مثل الأول».

٢ ـ ذات العادة الوقتية فقط: هي التي ترى الدم مرتين متماثلتين من حيث الوقت دون العدد.

كأن ترى الدم في الشهر الأول من أوله إلى اليوم السابع، وفي الشهر الثاني

من أولـه إلى اليـوم السـادس.

أو من ثانيه إلى اليوم السابع.

أو ترى الدم في الشهر الأول من اليوم الثاني إلى اليوم السادس، وفي الشهر الثاني من أوله إلى اليوم السابع.

٣ ـ ذات العـادة العدديـة فقط: هي التي ترى الدم مرتين متماثلتين من حيث العدد دون الوقت.

كأن تـرى الدم في شهـر من أولـه إلى اليـوم السابـع، وفي الشهر الثانـي من الحادي عشر إلى السابع عشر مثلاً.

٤ ـ المبتدأة: هي التي ترى الدم لأول مرة.

٥ ـ المضطربة: هي التي تكررت رؤيتها للدم، ولكنها لم تستقر لها عادة من حيث الوقت أو العدد.

٦ ـ الناسية: هي التي كانت لها عادة ونسيتها».

إطلاق بعض المصطلحات:

ـ أطلق بعض الفقهـاء على المضطربة عنوان (المتحيرة)، وأطلقه آخر (أعني مصطلح المتحيرة) على الناسية.

ـ واستخدم في (الروضة البهية) مصطلح (المضطربة) على من نسيت عادتها وقتاً أو عدداً أو معاً.

ـ كما أن عنوان (المبتدئة) قد يعم المضطربة والمبتدئة.

ويمكننا أن نقسم الحائض التقسيم التالي:

- الحائض
  - مبتدئة
  - ذات عادة
    - ذات عادة منتظمـة (المستقرة)
    - ذات عادة غير منتظمة (المضطربة)
      - غير منتظمة وقتاً وعدداً
      - غير منتظمة وقتاً فقط
      - غير منتظمة عدداً فقط
    - ذات عادة منسية (الناسية)
      - وقتاً وعدداً
      - وقتاً فقط
      - عدداً فقط

ولعل هذا التقسيم هو الأقرب إلى طبيعة الموضوع من ناحية منهجية.

أما إفرادي المبتدئة وجعلها قسيماً لذات العادة لأنها بعدُ لما تكن لها عادة لما سيأتي من تعريف العادة.

وإدراجي ذات العادة غير المنتظمة (وهي المضطربة) فلأنها ذات عادة إلّا أن عادتها مضطربة (أي غير منتظمة)، وكذلك الناسية فإنها لها عادة إلّا أنها نسيتها.

ومنه يتضح أن الفقهاء يريدون من:

ـ العادة: فترة الحيض (الدورة الشهرية).

ـ والاستقرار: إنتظام العادة وقتاً وعدداً.

ـ والاضطراب: عدم انتظام العادة وقتاً وعدداً، أو وقتاً فقط، أو عدداً فقط.

ـ وانتظام العادة يتم عندما يتكرر الحيض مرتين متفقتين في العدد والوقت

ومتتاليتين في شهرين كل شهر مرة، شريطة أن يتخلل بين الحيضتين المتتاليتين والمتفقتين في الوقت والعدد مدة أقل الطهر.

الدليل:

واستدل له بـ:

١ ـ الإجماع:

حكاه في (المستمسك: ٣/ ٢٠٨) عن (الخلاف) و(التذكرة) و(جامع المقاصد) و(المدارك)، ونص عليه في (الجواهر ٣/ ١٧١).

٢ ـ السنة، ومنها:

ـ موثق سماعة بن مهران: «سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض ـ إلى أن قال ـ: فإذا اتفق شهران عدة أيامٍ سواءً فتلك أيامها».

ـ مرسل يونس عن الإمام الصادق (ع): حيث قال في المبتدأة: «فإن انقطع في أقل من سبع أو أكثر فإنها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي، فلا تزال كذلك حتى تنتظر ما يكون في الشهر الثاني، فإن انقطع الدم لوقته في الشهر الأول سواء حتى توالى عليها حيضتان أو ثلاث، فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتاً وخلقاً معروفاً تعمل عليه وتدع ما سواه، ـ إلى أن قال ـ: وإنما جعل الوقت إن توالى عليها حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله (ص) للتي تعرف أيامها: (دعي الصلاة أيام أقرائك)، فعلمنا أنه لم يجعل القرء الواحد سُنّةً، فيقول لها: دعي الصلاة أيام قرئك، ولكن سنَّ لها الأقراء، وأدناه حيضتان فصاعداً».

٣ ـ ظاهر لفظ (العادة) فإنه مأخوذ من العَوْد الذي يعني الرجوع إلى فعل أو شيء سابق، فهي تدل على تكرار الفعل ووقوعه أكثر من مرة.

تحيّض المبتدئة:

المقصود بالتحيّض ـ هنا ـ تطبيق المرأة التي ترى دم الحيض لأحكام

الحائض على نفسها فتترك الصلاة وتمتنع من دخول المساجد للمكث فيها، وتفطر إن كانت صائمة. . . إلخ.

وبالمبتدئة: التي ترى الدم لأول مرة ـ كما تقدم في تعريفها ـ .

إختلف فقهاؤنا في مبتدأ تحيّض المبتدأة على أقوال

أهمها:

١ ـ إنها تتحيض بمجرد رؤية الدم مطلقاً (أي سواء كان الدم متصفاً بصفات دم الحيض أو غير متصف بها).

٢ ـ إنها تتحيض بعد مضي ثلاثة أيام من رؤيتها الدم مطلقاً (أي سواء اتصف بصفات دم الحيض أم لم يتصف).

٣ ـ إنها تتحيض إذا كان الدم متصفاً بصفات دم الحيض.

الدليل:

١ ـ إستدل للقول الأول بـ:

أ ـ ما دل من روايات على إفطارها برؤية الدم، نحو ما في الموثق عن الإمام الباقر (ع)، وقد سئل عن المرأة ترى الدم في النهار في شهر رمضان غدوةً أو ارتفاع النهار أو الزوال، قال (ع): «تفطر».

ب ـ ما دل من روايات على تركها الصلاة عند رؤيتها للدم، نحو موثق ابن بكير عن الإمام الصادق (ع): قال: «إذا رأت المرأة الدم في أول حيضها واستمر الدم تركت الصلاة عشرة أيام».

٢ ـ واستدل للقول الثاني بـ:

ـ الأصل، وهو أنها لم تكن حائضاً، ولم تتيقن حيضيتها بهذه الرؤية للدم لأنها الأولى، فليس لها أن تنقض اليقين بالشك.

وبتوالي الأيام الثلاثة يتحقق لديها ما يقتضي صلاحية أن يكون الدم الذي رأته حيضاً.

٣ ـ واستدل للقول الثالث بـ:

أ ـ أخبار الصفات الصريحة في أن المتوفر على الصفات المذكورة لدم الحيض يعتد حيضاً، ومنها:

ـ صحيح حفص: «إن دم الحيض حار عبيط أسود، له دفع وحرارة، ودم الاستحاضة أصفر بارد، فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة».

ب ـ الأخبار الظاهرة في عدم تطبيق أحكام الحيض على الدم الأصفر الذي تراه المرأة، ومنها:

ـ صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الصادق (ع): «إن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلت».

الموازنة:

١ ـ إن المتبادر عرفياً من لفظ (الدم) المنسوب للمرأة هو دم الحيض.

وهذا يعني أن اعتداد الدم الذي تراه المرأة حيضاً عند السائل (الراوي) أمر مفروغ منه.

وعليه: فهو (أعني السائل) لا يسأل عن جواز اعتباره حيضاً أو لا اعتباره، وإنما يسأل عن جواز الإفطار للمرأة عند رؤيتها دم الحيض وهي صائمة أو لا.

ويقرنه قوله: «غدوة أو ارتفاع النهار أو الزوال» إذ لو كان السائل يستفسر عن حيضية الدم لا معنى لذكره أزمنة النصف الأول من النهار.

هذا في الرواية الأولى.

أما في الرواية الثانية فالأمر أوضح، ذلك أن موضوعها هو استمرار الدم، وهو ليس موضوع مسألتنا.

٢ ـ إن الصفات في المبتدأة تثبت أنه حيض حتى قبل استمراره في الأيام الثلاثة الأُولى، لأنه موضوع عرفي يتحقق لدى العرف الاجتماعي النسائي بمجرد توافره على الصفات المعروفة والمقرة شرعاً.

والسيرة قاضية بثبوت هذا على نحو البداهة.

وعليه: لا ينتظر فيه إلى إتمامه الأيام الثلاثة الأُولى، فتحمل أخبار مضي الثلاثة على غير المتوفر على الصفات، وتأتي النتيجة كالتالي:

النتيجة:

ما تراه المبتدئة من دم في ابتداء تحيضها وكان متوفراً على صفات دم الحيض تتحيض به.

وإذا لم يكن متوفراً على صفات دم الحيض تنتظر به استمراره في الأيام الثلاثة الأولى، ثم تتحيض به.

تعود المبتدئة:

ثم إذا استقرت للمبتدئة عادة وقتاً وعدداً اعتمدتها في تحيضها، وإذا لم تستقر لها عادة من البدء أو اضطربت عندها العادة بعد استقرارها تتحيض تحيض المضطربة الآتي:

تحيّض المضطربة:

تقسم المضطربة ـ هنا ـ إلى قسمين:

١ ـ ذات التمييز.

٢ ـ فاقدة التمييز.

ـ ذات التمييز:

وعرفت بالتي ترى الدم نوعين مختلفين في الوصف أو أنواعاً مختلفة في الوصف.

أو هي التي تستطيع أن تميز دم الحيض من سواه في ضوء ما يحصل للدم من اختلاف الأوصاف.

وتحيضها أن تأخذ بالتمييز.

ويراد بالتمييز ـ هنا ـ هو أن تختبر الدم في ضوء الصفات المعروفة لدم الحيض، فما كان منه قوياً تعتده حيضاً، وتطبق على نفسها أحكام الحائض.

وما كان ضعيفاً تعتده استحاضة، وتطبق على نفسها أحكام المستحاضة.

ولكن بشرط:

١ ـ أن لا تقل مدة القوي عن ثلاثة أيام ولا تزيد على عشرة.

٢ ـ أن لا تقل مدة الضعيف عن مدة أقل الطهر وهي عشرة أيام.

هذا إذا كان مستمراً.

وإذا انقطع على مدة أقل من عشرة أيام فلا تقل مدته وما يضاف إليها من أيام النقاء المتخلل عن عشرة أيام.

كيفية الاختبار:

ويتم الاختبار بملاحظة الأوصاف التالية:

ـ اللون.

ـ الرائحة.

ـ القوام (الكثافة).

فإذا رأت أحد الدمين أسود والآخر أحمر فالأسود هو القوي، والأحمر هو الضعيف.

وإذا رأت أحدهما أحمر والآخر أشقر، فالأحمر هو القوي، والأشقر هو الضعيف.

وإذا رأت أحدهما أشقر والآخر أصفر، فالأشقر هو القوي، والأصفر هو الضعيف.

وإذا كان أحدهما أصفر والآخر أكدر، فالأصفر هو القوي، والأكدر هو الضعيف.

وفي اختلاف الدمين في الرائحة تعتبر ذا الرائحة الكريهة هو القوي، وما لا رائحة له هو الضعيف.

وفي القوام (الكثافة) تعتد الثخين (الكثيف) هو القوي والرقيق هو الضعيف.

ولو كان في كل دم أكثر من وصف من الأوصاف الثلاثة: اللون والرائحة والقوام:

فذو الثلاث صفات قويُّ ذي الاثنتين.

وذو الاثنتين قويُّ ذي الصفة الواحدة.

وذو الصفة الواحدة قويُّ الذي لا صفة له.

الدليل:

ويدل عليه إطلاق حسن حفص البختري: «دخلت على أبي عبدالله (ع) امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري أحيض هو أم غيره؟

فقال لها: إن دم الحيض حار عبيط أسود، له دفع وحرارة، ودم الاستحاضة أصفر بارد، فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة».

فاقدة التمييز:

وهي التي لا تستطيع تمييز دم الحيض من سواه لعدم اختلاف أوصاف الدم، أو لعدم توفره على الشروط العامة.

وتحيضها بعد فقدانها التمييز كالتالي:

١ ـ الرجوع إلى عادة القريبات:

ترجع إلى عادة أهلها وقريباتها من طرف الأبوين أو من طرف أحدهما كالأم والأخت والعمة والخالة وبناتهن.

الدليل:

ويدل عليه مضمر سماعة (المجمع على العمل به كما عن الخلاف)[١]: «سألته عن جارية حاضت أول حيضها، فدام دمها ثلاثة أشهر، وهي لا تعرف أيام أقرائها؟

فقال (ع): أقراؤها مثل أقراء نسائها، فإن كن نساؤها مختلفات، فأكثر جلوسها عشرة وأقله ثلاثة».

«وهي (يعني الرواية) وإن لم يصرح فيها بتأخر هذه المرتبة (يعني الرجوع إلى عادة القريبات) عن التمييز، إلّا أن قوله (لا تعرف أيامها) لما كان المراد منه أيام حيضها المختلطة بالاستحاضة كانت أدلة التمييز موجبة لخروجها عن مورد السؤال»[٢].

٢ ـ الرجوع إلى عادة القرينات:

وإن اختلفت قريباتها في العادة أو فقدن فإنها تتحيض بالرجوع إلى عادة قريناتها وهن من قارنّها في السن.

على المشهور بين الأصحاب.

٣ ـ الرجوع إلى العدد:

---

(١) المستمسك: ٣/ ٢٨٥.

(٢) المستمسك: ٣/ ٢٨٦.

ومع اختلاف عادات القرينات أو فقدان العلم بها، تأخذ بالعدد المذكور في الروايات، وهو:

أ ـ ثلاثة أيام من شهر وعشرة أيام من آخر.

مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما.

ب ـ ستة ستة من كل شهر.

ج ـ سبعة سبعة من كل شهر.

مخيرة بين الاختيارات الثلاثة المذكورة.

والمراد من الشهر ـ هنا ـ من مبتدأ رؤيتها الدم إلى ثلاثين يوماً، سواء كان مبتدأ رؤيتها الدم في أول الشهر أو في آخره أو في الأثناء.

الدليل:

والدليل على ذلك موثقتا عبدالله بن بكير:

ـ وأولاهما: «إذا رأت المرأة الدم في أول حيضها فاستمر الدم تركت الصلاة عشرة أيام ثم تصلي عشرين يوماً، فإن استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام وصلّت سبعة وعشرين يوماً».

ـ وثانيتهما: «قال في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة، إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلّي حتى يمضي أكثر ما يكون من الحيض، فإذا مضى ذلك، وهو عشرة أيام، فعلت ما تفعله المستحاضة، ثم صلت، فمكثت بقية شهرها، ثم تترك الصلاة بالمرة الثانية أقل ما تترك امرأة الصلاة، وتجلس أقل ما يكون من الطمث، وهو ثلاثة أيام، فإن دام عليها الحيض صلت في وقت الصلاة التي صلت، وجعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر، وتركها الصلاة، وأقل ما يكون من الحيض».

تحيّض الناسية :

أما الناسية فإنها تتبع في تحيضها في المنسي سواء كان وقتاً وعدداً، أو وقتاً فقط، أو عدداً فقط :

١ ـ التمييز :

والدليل عليه هو النصوص المتقدمة في تمييز المبتدئة والمضطربة.

فإن فقدت التمييز رجعت إلى :

٢ ـ العدد :

وتخيرت في العدد كالمضطربة.

والدليل عليه هو النصوص المتقدمة في تخير المضطربة والمبتدئة.

تحيّض المستقرة :

وهي ذات العادة المنتظمة وقتاً وعدداً، فإنها تتحيض بمجرد رؤيتها الدم.

الدليل :

ـ الإجماع :

بمعنى الاتفاق المقطوع به فتوى وعملاً.

٣ ـ النفاس :

تعريفه:

أ ـ لغوياً:

يقال : نفست المرأة نَفَساً ونَفاسة ونِفاساً : ولدت.

ويقال : نُفِسَتْ ولداً، ونُفِسَتْ به، فهي نُفَسَاء، وتجمع على : نفساوات

ونِفاس ونُفاس ـ بكسر النون وضمها.

وعرّفه في (الصحاح) بقوله: «النِفاس: ولادة المرأة إذا وضعت».

وعرفه في (المعجم الوسيط): «النفاس: مدةٌ تعقب الوضع لتعود فيها الرحم والأعضاء التناسلية إلى حالتها السوية قبل الحمل، وهو نحو ستة أسابيع».

وتعريفه هذا مستعار من التعريف العلمي له ـ كما ستتبينه مما يأتي ـ.

ب ـ علمياً:

قال في كتاب (صحة المرأة: ١٦٦): «ويسمى ذلك الزمن الذي يأتي بعد الولادة بـ (النفاس)، وهي المدة ما بين الولادة ورجوع الأعضاء التناسلية لحالتها الطبيعية، ويقدر هذا الزمن بنحو ثلاثة أشهر».

ولعل من مثله أخذ (المعجم الوسيط) تعريفه المتقدم.

وقال في (دورة الأرحام: ٧١): «يُعرّف النفاس في الطب بأنه الفترة التي تلي الولادة والتي تؤدي إلى عودة الرحم وجهاز المرأة التناسلي إلى حالته الطبيعية قبل الولادة»[١].

أما الدم الذي تراه المرأة بعد وضعها فيطلق عليه: (السيلان النفاسي).

ويعد ظاهرة من الظواهر الطبيعية للمرأة في هذا الزمن الذي يعرف علمياً بالنفاس.

قال في (صحة المرأة): «ولهذا الزمن ظواهر طبيعية، وهي:

١ ـ رجوع الرحم إلى حالته الطبيعية.

٢ ـ الانقباضات الرحمية، وتسمّى الخوالف أو المغص الرحمي، وتحدث في اليومين أو الثلاثة الأيام التي تلي الولادة.

---

(١) نقلاً عن كتاب (الولادة العملي)

Manual of obstotrics Holland & Brews 1963.

٣ ـ السيلان النفاسي ـ ويسمى اللوكيا **Lochia** ـ ، وهي عبارة عن سيلان يخرج من الفرج في الزمن الذي يأتي بعد الوضع.

وهذا السيلان يكون دموياً من اليوم الأول بعد الوضع إلى اليوم الثالث.

ومشوباً بالدم من اليوم الثالث للسادس.

ومخاطياً من اليوم السادس للتاسع.

وبعد اليوم التاسع لا تفقد المرأة شيئاً سوى كمية مخاطية صغيرة معرقة أحياناً ببعض نقط من الدم».

ج ـ فقهياً:

عرّفه في (الشرائع) بـ : «دم الولادة».

وقال في (الرياض): «سمي اصطلاحاً: دم الولادة».

وقال في (الجواهر: ٣/ ٣٦٧): «ولذا كان في عرف الفقهاء ـ على ما نص عليه غير واحد من الأصحاب، وإن كان في إثبات كونه كذلك شرعاً نظر ـ يقال لدم يقذفه الرحم بسبب الولادة في أيام مخصوصة.

ومن هنا كانت الولادة من غير دم وإن خرج الولد تاماً ليست بنفاس إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً حد الاستفاضة بل لعله متواتر».

د ـ مقارنة:

والمقارنة بين هذه التعريفات تنهي إلى أن النفاس:

ـ عند اللغويين: هو الولادة.

ـ عند الأطباء وعلماء الصحة: المدة الزمنية من حين الولادة حتى رجوع الأعضاء التناسلية لحالتها الطبيعية.

ـ عند الفقهاء: هو الدم الذي ينزل من قُبُل المرأة بسبب الولادة.

وعليه: يأتي التعريف الفقهي مصطلحاً خاصاً، لا يلتقي مع التعريفين اللغوي والعلمي إلّا في الملابسة.

بـدء النفـاس:

ولنمهد لبيان بدء النفاس ببيان المراحل التي ترى فيها المرأةُ الدمَ قُبيل الولادة وفي أثنائها وبُعيدها، ذلك أن المرأة:

١ ـ قد ترى الدم قُبيل الولادة أي في فترة المخاض، أو ما يعرف بالطلق أيضاً.

ومدة المخاض قد تدوم ثماني عشرة ساعة قبيل أول ولادة للمرأة.

وقد تدوم من سبع ساعات إلى اثنتي عشرة ساعة في غيرها.

وأحياناً من ساعة إلى ساعتين(١).

٢ ـ وقد ترى الدم أثناء الولادة التي تبدأ مع بدء خروج رأس الطفل أو أول جزء آخر من الطفل من فتحة المهبل الخارجية.

وتنتهي بخروجه كله وانفصاله عن الموضع المذكور.

وتدوم هذه المدة دقيقتين أو ثلاث دقائق، وقد تستمر إلى الساعتين(٢).

٣ ـ وقد تراه بعد الولادة.

الحكـم:

ـ إتفق فقهاؤنا على أن ما تراه المرأة من دم حال المخاض ليس بنفاس.

ـ كما اتفقوا على أن ما تراه بعد الولادة ـ في أثناء فترة النفاس ـ هو دم نفاس.

---

(١) أنظر: دليل المرأة الطبي: ١٢٧.

(٢) م. ن.

ـ واختلفوا فيما تراه أثناء الولادة على قولين:

أ ـ فقائلون: بأنه نفاس.

ب ـ وقائلون: إنه ليس بنفاس.

الدليـل:

١ ـ واستدل على أن ما تراه المرأة من دم قبل الولادة وأثناء الطلق والمخاض ليس بنفاس بـ :

ـ موثق عمار عن الإمام الصادق (ع): «في المرأة يصيبها الطلق أياماً أو يوماً أو يومين فترى الصفرة أو دماً؟

قال (ع): تصلي ما لم تلد».

ـ خبر زريق بن الزبير ـ الآتي ذكره بعد قليل ـ حيث جاء فيه: «فإنها رأت الدم وقد أصابها الطلق، فرأته وهي تمخض؟

قال (ع): تصلي حتى يخرج رأس الصبي، فإذا خرج رأسه لم تجب عليها الصلاة».

٢ ـ واستدل على أن ما تراه بعد الولادة نفاس بـ :

ـ الإجماع:

وهو العمدة والحجة، قال في (الجواهر): «أما ما كان بعدها (يعني الولادة) فلا إشكال في نفاسيته إجماعاً ونصوصاً».

وقال في (المستمسك): «بلا خلاف، فإنه القدر المتيقن».

٣ ـ واستدل على أن ما تراه أثناء الولادة نفاس أيضاً، بروايات، منها:

ـ خبر زريق بن الزبير الخرقاني (أو الحلفاني) قال: «سأل رجل الصادق (ع) عن امرأة حامل رأت الدم؟

فقال (ع): تدع الصلاة.

قال: فإنها رأت الدم وقد أصابها الطلق فرأته وهي تمخض؟

قال: تصلي حتى يخرج رأس الصبي فإذا خرج رأسه لم تجب عليها الصلاة.

وكل ما تركته من الصلاة في تلك الحال لوجع أو لما هي فيه من الشدة والجهد قضته إذا خرجت من نفاسها.

قال: ـ جعلت فداك ـ ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض؟

قال (ع): إن الحامل قذفت بدم الحيض، وهذه قذفت بدم المخاض، إلى أن يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم نفاس، فيجب أن تدع في النفاس والحيض.

فأما ما لم يكن حيضاً أو نفاساً فإنما ذلك من فتق الرحم».

٤ ـ واستدل على أن ما تراه أثناء الولادة ليس بنفاس بروايات، منها:

ـ موثق عمار المتقدم، بتقريب أن المفهوم من قوله (ع) (ما لم تلد) ما لم تتحقق الولادة، وهي لا تتحقق إلّا بخروج تمام المولود.

فما تراه من دم قبل خروج الطفل كله لا يعتد دم نفاس.

الموازنة:

وكما تقدم فإن الظاهر من موثق عمار أنه يدل على أن الدم الذي تراه المرأة قبل الولادة ليس بنفاس.

ولذلك استدل به على عدم نفاسية الدم قبل الولادة.

وعليه: فلا نظر له إلى ما بعد الولادة.

وعلى تقدير التسليم بسلامة الاستدلال به فهو ظاهر في دلالته وخبر زريق نص في الدلالة.

ومقتضى الجمع الدلالي العرفي حمل الظاهر على النص، فيوجّه بأنه أريد بقوله: (ما لم تلد) الدم قبل الولادة كما هو ظاهره السليم.

وبخاصة أن خبر زريق معتضد بالشهرة العظيمة وبظاهر إجماعهم على المسألة المنقول في (الخلاف) كما نص على ذلك في (الجواهر: ٣/ ٣٧١).

النتيجة:

فتكون النتيجة: الحكم على الدم الذي تراه المرأة أثناء الولادة بأنه نفاس.

ويكون هو مبتدأ نفاسها.

مدة النفاس:

تسالمت كلمات فقهائنا على أنه لا حد لأقل النفاس، ذلك أن المرأة قد لا ترى دم الولادة.

وذكر شاهد لهذا ـ في التاريخ ـ أن امرأة في عهد رسول الله (ص) ولدت ولم تر دماً فسميت لذلك: ذات الجُفوف.

والجُفوف مصدر للفعل (جَفَّ) يقال: جف يجف جفافاً وجُفوفاً.

قال في (الجواهر: ٣/٣٦٨): «وليس لقليله حد إجماعاً محصلاً ومنقولاً في (الغنية) و(الخلاف) و(المعتبر) و(المنتهى) و(الذكرى) و(الروض) وغيرها».

وقال في (المستمسك: ٣/ ٤٣٦): «إجماعاً كما عن (الخلاف) و(الغنية) و(المعتبر) و(المنتهى) و(التذكرة) و(الذكرى) و(كشف الالتباس) و(الروض) وظاهر (المدارك) و(شرح المفاتيح)..».

أما أكثره ففيه أقوال، هي:

١ ـ عشرة أيام.

وهو القول المشهور عند فقهائنا.

٢ ـ ثمانية عشر يوماً.

ذهب إليه جماعة، منهم: ابن الجنيد، والمفيد في (المقنعة) والمرتضى في (الانتصار) والصدوق (فيمن لا يحضره الفقيه) وسلار في (المراسم).

٣ ـ التفصيل بين ذات العادة والمبتدأة:

أ ـ ذات العادة تتنفس بقدر أيام عادتها في الحيض.

ب ـ المبتدأة تتنفس بثمانية عشر يوماً.

حكي هذا القول عن (العلاّمة) في (المختلف) حيث قال فيه: «والذي اخترناه نحن في أكثر كتبنا أن المرأة إن كانت مبتدئة في الحيض تنفست بعشرة أيام، فإن تجاوز الدم فعلت ما تفعله المستحاضة بعد العشرة، وإن لم تكن مبتدئة وكانت ذات عادة مستقرة تنفست بأيام الحيض، وإن كانت عادتها غير مستقرة فكالمبتدئة.

والذي نختاره هنا: أنها ترجع إلى عادتها في الحيض إن كانت ذات عادة في الحيض.

وإن كانت مبتدئة صبرت ثمانية عشر يوماً»[1].

وقرّبه الأردبيلي، قال في (مجمع الفائدة والبرهان: ١٦٩/١): «ولا يبعد اختيار (المختلف) وهو كون الأكثر لذات العادة عادتها ـ وإن جاز لها الصبر إلى العشرة للاستظهار ـ على ما في صحيحة يونس بن يعقوب.

وثمانية عشر لغيرها، لما في الصحاح والأخبار».

«واستحسنه (المقداد) في (التنقيح)، كما ربما مال إليه بعض متأخري المتأخرين»[2].

---

(١) أنظر: الجواهر: ٣/ ٣٧٥.

(٢) م. ن.

٤ ـ التفصيل بين ذات العادة وغير ذات العادة:

أ ـ ذات العادة تتنفس بقدر أيام عادتها في الحيض، وإذا تجاوزها الدم تنفست بعشرة أيام.

ب ـ غير ذات العادة:

١ ـ إن كان الدم قليلاً ولم ينقطع تنفست ثمانية عشر يوماً.

٢ ـ إن كان الدم كثيراً ولم ينقطع تنفست واحداً وعشرين يوماً.

وهو المفهوم من عبارة ابن أبي عقيل العماني التالية: «وأيامها عند آل الرسول (ص) أيام حيضها، وأكثره أحد وعشرون يوماً، فإن انقطع دمها في أيام حيضها صلت وصامت.

وإن لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوماً ثم استظهرت بيوم أو يومين.

فإن كانت كثيرة الدم صبرت ثلاثة أيام ثم احتشت واستثفرت وصلت».

وقوله: (صبرت ثلاثة أيام) مضيفة إياها للثمانية عشر يوماً فيصبح مجموع تنفسها واحداً وعشرين يوماً، وهو ما نص عليه في أول عبارته، وعرف به.

٥ ـ وهناك روايات حددت أقصى النفاس بـ :

ـ عشرين يوماً.
ـ ثلاثين يوماً.
ـ أربعين يوماً.
ـ من ثلاثين أو أربعين إلى خمسين.
ـ من أربعين إلى خمسين.
ـ شهرين.

قال الشيخ في (النهاية: ٢٩): «ولا يكون حكم نفاسها أكثر من عشرة أيام.

وقد رويت روايات مختلفة في أقصى مدة النفاس من ثمانية عشر يوماً إلى

عشرين وإلى ثلاثين وإلى أربعين وإلى شهرين.

والعمل على ما قدمناه».

إلاّ أنه لم يعمل بما أشرت إليه من تلكم الروايات ذات العشرين إلى الشهرين، من قبل الفقهاء حملاً لها على التقية.

٦ ـ وهناك رواية حددت أكثره بطهر المرأة.

ومعنى هذا: إنه ليس له حد أعلى كما لا حد له أدنى.

الدليل:

١ ـ وعمدة ما استدل به للقول الأول، هو:

ـ مرسلة المفيد عن الإمام الصادق: «لا يكون دم النفاس زمانه أكثر من زمان الحيض».

ـ صحيح زرارة عن أحدهما (ع): قال: «النفساء تكف عن الصلاة أيام أقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة».

ـ صحيح يونس بن يعقوب، قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: «النفساء تجلس أيام حيضها التي كانت تحيض، ثم تستظهر وتغتسل وتصلي».

وأفاد المستدلون بها دلالتها على أن أكثر النفاس كأكثر الحيض عشرة أيام من اشتمال بعضها على الاستظهار بيوم أو يومين أو بثلاثة أو إلى العشرة، إذ «من المعلوم أن المراد بالاستظهار طلب ظهور الحال فلو لم يكن أكثره عشرة لما كان في انتظارها ظهورُ الحال، وذلك واضح».

وحيث يتم ظهورها في ذلك يكون المنساق منها مساواة النفاس للحيض في ذلك.

ويؤيده ما عن ابن سنان: «إن أيام النفساء مثل أيام الحيض».

وما في صحيح زرارة: «قلت له: النفساء متى تصلي؟ فقال: تقعد بقدر حيضها، وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلاّ اغتسلت واحتشت واستثفرت ـ إلى أن قال ـ : قلت: والحائض؟

قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم وإلاّ فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء».

وما عن الرضوي: «قال: النفساء تدع الصلاة، أكثره مثل أيام حيضها، وهي عشرة».

ـ ما دل على أن النفاس حيض محتبس من رواية أفادوا منها تنزيل النفاس منزلة الحيض فتثبت له آثاره، ومنها أقصى المدة، وهو عشرة أيام.

٢ ـ وعمدة ما استدل به للقول الثاني:

ـ صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن النفساء كم تقعد؟

فقال: إن أسماء بنت عميس نفست فأمرها رسول الله (ص) أن تغتسل لثماني عشرة، ولا بأس بأن تستظهر بيوم أو يومين».

٣ ـ أما الدليل لما ذهب إليه العلاّمة من التفصيل المذكور فقد أشار إليه في (الرياض: ١/ ٥١) وهو تطبيق قاعدة الجمع العرفي «بين الأخبار الآمرة بالرجوع إلى العادة والأخبار الآمرة بالرجوع إلى الثمانية عشر حملاً للأخيرة على فاقدة العادة».

٤ ـ لم أوفق للوقوف على دليل رأي الشيخ العماني في حدود مراجعاتي لما بين يدي من مصادر فقهية.

وهو ـ فيما أظن قوياً ـ لا يعدو أن يكون روايات وقف عليها واعتمدها.

٥ ـ أما الروايات التي حددته بالعشرين وما بعده فلا أرى أن أذكرها هنا بعد أن استبعدها القوم ولم يرجعوا إلى شيء منها.

٦ ـ والرواية التي جعلت أقصى حده الطهر، هي:

«عن الإمام الصادق (ع): إن نساءكم لسن كالنساء الأُوَل، إن نساءكم أكثر لحماً وأكثر دماً فلتقعد حتى تطهر».

الموازنـة:

تعتبر مسألتنا هذه من مشكلات علم الفقه بحثاً ونتيجة، وترجع صعوبتها إلى كثرة رواياتها واختلافها الكثير في السند والدلالة.

وقد أشار إلى هذا غير واحد من فقهائنا، منهم أستاذنا السيد الحكيم قال في (المستمسك: ٣/ ٤٤٤): «ومن هنا يظهر أن تحديد أكثر النفاس من المشكلات بملاحظة صناعة الاستدلال».

وقبله قال المولى الأردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان: ١/ ١٦٩): «ولا حد لأقله لعدم الدليل، وأما أكثره فهو من مشكلات هذا العلم لاختلاف الأخبار الكثيرة الصحيحة».

وفي (الرياض: ١/ ٥٠): «وفي تحديد أكثره روايات مختلفة، لأجلها اختلفت الفتاوى في المسألة».

وفي (الجواهر: ٣/ ٣٧٣): «نعم وقع الخلاف بين الأصحاب في تحديده لاختلاف الروايات».

ولم يكن هذا مقصوراً على الفقه الإمامي، بل المشكلة قائمة أيضاً في الفقه السني، فقد ذكر الشوكاني في (نيل الأوطار: ١/ ٣٥٨) من مرده في الروايات السنية الآتي:

- أربعين يوماً.
- خمسين يوماً.
- ستين يوماً.
- سبعين يوماً.

وذكر ابن رشد في (بداية المجتهد: ١/ ٥٢):

ـ ثلاثين إذا كان المولود ذكراً وأربعين إذا كان أنثى.

ـ أربعين يوماً.

ـ ستين يوماً.

وفي (أحكام عبادات المرأة في الشريعة الإسلامية: ١٩٥) قالت المؤلفة الدكتورة سعاد إبراهيم صالح مستعرضة آراء فقهاء السنّة: «وأما أكثره:

فذهب أكثر أهل العلم من الصحابة إلى أن أكثره أربعون يوماً، وهو رأي عمر وابن عباس وإسحاق والحنفية والحنابلة والزيدية.

وذهب المالكية والشافعية إلى أن أكثره ستون يوماً.

وقيل: تَعتبر المرأةُ في ذلك أيام أشباهها من النساء فإذا جاوزتها فهي مستحاضة.

وفي (المدونة): قال مالك في النفساء: أقصى ما يمسكها الدم ستون يوماً، ثم رجع عن ذلك فقال: أرى أن يسأل عن ذلك النساءُ وأهل المعرفة فتجلس بعد ذلك.

وفرّق قوم بين ولادة الذكر وولادة الأنثى فقالوا: للذكر ثلاثون يوماً وللأنثى أربعون.

وسبب الخلاف عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أقوال النساء في ذلك، ولأنه ليس هناك سُنّة يُعمل عليها كالحال في اختلافهم في أيام الحيض والطهر».

وظاهر ما نسبه ابن حزم إلى محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الإمام أبي حنيفة: إن أقصى مدة النفاس خمسة عشر يوماً، قال في (المحلى: ٢/ ٢٠٣): «وقال محمد بن الحسن: إن عاودها بعد الخمسة عشر يوماً فليس دم نفاس».

والمشكلة نجدها أيضاً في الفقه الإباضي، فقد ذكر في كتاب (منهج الطالبين: ٣/ ٢٨٣) من مرده:

ـ شهراً.

ـ أربعين يوماً.

- شهرين.
- ثلاثة أشهر.
- أربعة أشهر.

وكذلك هي في كتاب (مسند الإمام زيد بن علي: ٨١) فقد قال راويه أبو خالد عمرو الواسطي: «سألت زيد بن علي (رض) عن النفاس؟ قال:

ثلاثة قروء، إن كانت تجلس ستاً فثماني عشرة.

- وإن كانت تجلس سبعاً فأحد وعشرون.

- وإن كانت تجلس عشراً فثلاثون يوماً.

قال زيد بن علي (رض): ولا يكون النفاس أكثر من أربعين يوماً».

وعند ابن حزم: أكثره سبعة أيام - وهي أقصى مدة الحيض عنده - تنزيلاً له منزلة الحيض، قال في (المحلى: ٢/٢٠٧): «وأمده (يعني النفاس) أمد الحيض، وحكمه في كل شيء حكم الحيض، لقول النبي (ص) لعائشة (رض): (أنفست) بمعنى (حضت)، فهما شيء واحد».

وبعد هذا نقول:

١ - إن عدم اعتماد أصحابنا على روايات العشرين يوماً وما بعده للأسباب التي ذكروها في إعلالها تقتضينا استبعادها عن حريم الموازنة.

٢ - وكذلك الرواية التي جعلت أقصاه الطهر، نتعامل معها معاملتنا مع روايات العشرين وأخواته للسبب نفسه. مضافاً إليه: أن الرواية عائمة من حيث التحديد، وهذا خلاف ما أجمعوا عليه من أن لأقصى النفاس حداً زمنياً محدوداً بالأيام.

٣ - إن ما دل على أن النفاس حيض محتبس هو إشارة إلى طبيعة دم النفاس وواقعه من ناحية خَلْقية أو فسلجية ولا علاقة له في الدلالة على التنزيل وترتيب الآثار الشرعية.

٤ ـ وأيضاً نُخرج من حريم الموازنة مرسلة المفيد لإرسالها الذي يقعد بها عن مناهضة الصحاح أمثال صحيحة محمد بن مسلم.

٥ ـ بعد هذا يبقى مجال الموازنة مفتوحاً أمام الروايات التي أفاد منها المشهور دلالتها على العشرة أيام، والتي عرفت في لغتهم بأخبار الرجوع إلى العادة، والأخرى الدالة على الثمانية عشر يوماً.

فذهب بعضهم إلى أن التقابل بين الطائفتين تقابل تعارض والتمس له الحل في ضوء قاعدة التعارض.

وذهب آخرون إلى أنه لا تعارض بين الطائفتين لإمكان الجمع بينهما، وجمع بينهما في ضوء ما أعانته به وسائل اجتهاده.

وعليه:

فالموازنة قائمة في مجال تطبيق قاعدة التعارض، أو قاعدة الجمع.

ـ تطبيق قاعدة التعارض:

* إعتبر الشيخ الطوسي في (الاستبصار: ١/١٥٣) التعارض قائماً بين أخبار ذات العادة طرفاً والأخبار الأخرى الدالة على الثمانية عشر والعشرين وأخواته طرفاً، وعالجه من وجوه ثلاثة هي:

أ ـ إن أخبار الثمانية عشر والعشرين وأخواته «أخبار آحاد، مختلفة الألفاظ، متضادة المعاني»، وعليه «لا يمكن العمل على جميعها لتضادها، ولا على بعضها لأنه ليس بعضها بالعمل عليه أولى من بعض».

وأخبار ذات العادة «مجمع على متضمنها لأنه لا خلاف في أن أيام الحيض في النفاس معتبرة، وإنما الخلاف فيما زاد على ذلك».

«وإذا تعارضت وجب ترك العمل عليها، والعملُ بالمجمع عليه».

ب ـ قال: «الوجه الثاني: أن نحمل هذه الأخبار (يعني غير أخبار ذات العادة)

على ضرب من التقية لأنها موافقة لمذهب العامة، ولأجل ذلك اختلفت كاختلاف العامة في أكثر أيام النفاس، فكأنهم أفتوا كلاً منهم بمذهبه الذي يعتقده».

ج ـ «والثالث: أن تكون الأخبار خُرّجت على سبب، وهو أنهم سئلوا عن امرأة أتت عليها هذه الأيام لم تصلِّ فيها فقالوا: عند ذلك ينبغي أن تغتسل وتصلي، ولم يقولوا في شيءٍ منها أن ذلك حد لا يجوز اعتبار ما نقص عنه».

* وأشار الأردبيلي في (المجمع: ١/١٦٩) إلى حل آخر للتعارض المشار إليه ذي شقين، هما:

أ ـ إمّا أن تحمل أخبار الثمانية عشر والعشرين وأخواته على التقية، وترجح أخبار ذات العادة لعدم موافقتها للعامة.

ب ـ أو يخيّر بينها جميعاً.

* أما الشيخ صاحب الجواهر فقد اعتبر التعارض قائماً بين أخبار ذات العادة وأخبار الثمانية عشر، ورجح أخبار ذات العادة للأسباب التالية:

أ ـ قلة المفتين بالثمانية عشر، وكثرة المفتين بالعشرة.

ب ـ قلة عدد أخبار الثمانية عشر، إذ «لم يقف منها على ما يدل على المطلوب في الكتب الأربعة إلاّ على صحيحتي العلاء عن محمد بن مسلم ومرسل الفقيه» بينما «أخبار الرجوع إلى العادة تقرب من نحو عشرة أخبار معتبرة».

ج ـ «إن أخبار العادة أبعد عن مذاهب العامة، بخلاف الثمانية عشر، فإنه لم يذهب إلى الأُولى أحد منهم، بخلاف الثانية، فإنه وإن لم يكن القول به معروفاً بينهم، إلاّ أنه يظهر من الشيخ وغيره كما في (المصابيح) وجود القائل بها منهم»[١].

ـ تطبيق قاعدة الجمع:

* سبق أن ذكرت دليل قول العلاّمة الحلي بالتفصيل، وهو الجمع بين الأخبار

---

(١) الجواهر: ٣/ ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

بجعل أخبار الثمانية عشر لغير ذات العادة المستقرة.

* وممن طبق قاعدة الجمع - هنا - الشيخ البروجردي في تعليقته على (العروة الوثقى) المسماة (نهج الهدى) توجيهاً لفتوى صاحب العروة بأولوية مراعاة الاحتياط بعد العشرة الأيام لغير ذات العادة، أو بعد العادة لذات العادة عند تجاوز الدم العشرة، مراعاته إلى ثمانية عشر يوماً من حين الولادة.

وخلاصة تطبيقه هي:

أ - ناقش: بأن مرسلة المفيد الظاهرة في أن أيام النفاس كأيام الحيض لا تصلح لمعارضة النصوص الدالة على الثمانية عشر لإرسالها.

«وحينئذٍ لا بد من الأخذ بالنصوص المتضمنة في التحديد بثمانية عشر.

غاية الأمر: يخصص عمومها بالنسبة إلى ذات العادة بمقتضى النصوص المتقدمة المتضمنة للأخذ بالعادة في فرض التجاوز عن العشرة.

ويؤخذ بها في غيرها كالمبتدئة والمضطربة».

ب - ثم ناقش القول بأن مرفوعة علي بن إبراهيم وموثقة أحمد بن محمد بن عياش الجوهري حاكمتان على صحيحة محمد بن مسلم.

- ونص المرفوعة: «عن علي بن إبراهيم عن أبيه رفعه: قال: سألت امرأة أبا عبدالله (ع) فقالت: إني كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى أفتوني بثمانية عشر يوماً؟

فقال أبو عبدالله (ع): لِمَ أفتوك بثمانية عشر يوماً؟

فقالت: للحديث الذي روي عن رسول الله (ص) أنه قال لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن أبي بكر.

فقال أبو عبدالله (ع): إن أسماء سألت رسول الله (ص) وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً، ولو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل وتفعل كما تفعله المستحاضة».

ونص الموثقة: «عن حمران بن أعين: قال: قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت ولوداً: إقرأ أبا جعفر السلام، وقل له: إني كنت أقعد في نفاسي أربعين يوماً، وإن أصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوماً؟

فقال أبو جعفر (ع): من أفتاها بثمانية عشر يوماً؟

قال: قلت: للرواية التي رووها في أسماء بنت عميس أنها نفست بمحمد بن أبي بكر بذي الحليفة، فقالت: يا رسول الله (ص) كيف أصنع؟

فقال لها: إغتسلي واحتشي وأهلّي بالحج.

فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسعَ حتى تقضّى الحجُ، فرجعت إلى مكة فأتت رسول الله (ص) فقالت: يا رسول الله أحرمتُ ولم أطف ولم أسعَ.

فقال لها رسول الله (ص): وكم لك اليومَ؟

فقالت: ثمانية عشر يوماً.

فقال: أمّا الآن، فاخرجي الساعة فاغتسلي واحتشي وطوفي واسعي.

فاغتسلت وطافت وسعت وأحلت.

فقال أبو جعفر (ع): إنها لو سألت رسول الله (ص) قبل ذلك وأخبرته، لأَمَرَها بما أَمرها به.

قلت: فما حد النفساء؟

قال: تقعد أيامها التي كانت تطمث فيهن، فإن هي طهرت، وإلاّ استظهرت بيومين أو ثلاثة، ثم اغتسلت واحتشت، فإن كان انقطع الدم فقد طهرت، وإن لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة، تغتسل لكل صلاتين وتصلي».

أقول: ناقش من يقول بحكومة هاتين الروايتين على صحيحة محمد بن مسلم

الدالة على أن مدة النفاس ثمانية عشر يوماً بـ : «أن غاية ما تقتضيه الروايتان إنما هو الردع عن الأخذ بثمانية عشر مطلقاً حتى في ذات العادة، كما توهمه الراوي، بل أكثر الناس، لا الردع عنه مطلقاً حتى في غير ذات العادة، ولذلك لمّا سأله الراوي عن الحكم اقتصر (ع) على بيان حكم المعتادة بقوله (ع): (تقعد أيامها التي كانت تطمث فيهن).

وحينئذٍ فلا تنافي بين هاتين الروايتين وبين ثبوت ثمانية عشر حداً للنفساء في الجملة ولو في غير ذات العادة».

وقد أفتى بفتوى صاحب العروة المعلقون العشرة عليها المذكورة فتاواهم بهامش العروة ـ نشرة مؤسسة الأعلمي ببيروت.

وقبلهم أفتى بهذا الاحتياط القمي الحائري في تعليقته على العروة.

وقبله استحسنه الشيخ علي آل صاحب الجواهر في تعليقته عليها.

* وأخيراً ـ وبعد أن رأينا أن الموازنة ينبغي أن تجري بين المجموعتين المشار إليهما (وهما أخبار ذات العادة التي أفادوا منها ظهورها في الدلالة على أن أقصى مدة النفاس عشرة أيام، والأخبار التي دلت نصاً على أن أقصاه ثمانية عشر يوماً) ـ نقول:

١ ـ المجموعتان من الأخبار فيها المعتبرة صحاحاً وغيرها.

٢ ـ صحيحة محمد بن مسلم: صرح فيها بذكر العدد، وأخبار ذات العادة لم يصرح فيها بالعدد، وإنما استظهر منها استظهاراً.

٣ ـ موثقة الجوهري ومرفوعة علي بن إبراهيم: إنهما مما يندرج في قائمة الروايات التي تلزم ذات العادة بالرجوع إلى عادتها بقرينة ما جاء في الموثقة من قوله (ع): «تقعد أيامها التي كانت تطمث فيهن».

مع إضافة أنهما مفسرتان: بأن الثمانية عشر يوماً ليست هي أقصى مدة النفاس على إطلاقها كما ربما قد يتوهم، وإنما هي كذلك في غير ذات العادة، أما ذات العادة فتتنفس بعادتها.

٤ ـ لم نعثر في فتاوى فقهاء السنة ـ كما رأينا ـ على فتوى تقول بأن أقصى مدة النفاس ثمانية عشر يوماً، بل الذي رأيناه أن أقل عدد أفتوا به لأقصى مدة النفاس هو الثلاثون يوماً، إذا استثنينا فتوى ابن حزم بالسبعة، وعليه فلا مجال لحملها على التقية.

٥ ـ أخبار ذات العادة مقتصرة على ذات العادة فهي خاصة بها.

٦ ـ أخبار الثمانية عشر عامة لذات العادة وغير ذات العادة.

ومقتضى الجمع الدلالي العرفي أن يخصص عموم أخبار الثمانية عشر بأخبار ذات العادة.

فتتنفس ذات العادة المستقرة بقدر أيام عادتها في الحيض.

وتتنفس من عداها كالمبتدئة والمضطربة بالثمانية عشر إذا لم تطهرا قبلها.

النتيجة:

والنتيجة هي أن أقصى مدة النفاس ثمانية عشر يوماً.

الإجهاض:

مقدمة:

ربط أكثر فقهائنا في مجال البحث بين الولادة السوية ومولودها السوي وبين الإجهاض الذي عبروا عنه بخروج الجنين غير تام الخلقة، أو خروجه سقطاً، أو على شكل مضغة أو علقة.

ومن هنا رأيت ـ من ناحية منهجية ـ أن أدرج العناوين الثلاثة (السقط والمضغة والعلقة) وما إليها تحت العنوان العام الذي يجمعها جميعاً داخل إطاره وهو الإجهاض.

تعـريفـه :

أ - في اللغة :

يقال : أجهضت الحامل ، إذا ألقت حملها قبل استيفائها مدة الحمل .

ويقال لها حينئذٍ : مجهض ومجهضة - بصيغة اسم الفاعل ، وبتاء وبدونها - .

وتجمع على : مجاهض ومجاهيض .

ويقال للسقط : مُجْهَض - بصيغة اسم المفعول - ، وجهيض - على زنة فعيل بمعنى مفعول - ، وجَهِض - على وزن فَعِل - .

وعرّف في (القاموس المحيط) الجَهيض بـ : «الولد السقط أو ما تم خَلْقه ونفخ فيه روحه من غير أن يعيش» .

وحددت المدة التي لا يمكن أن تستمر فيها الحياة خارج الرحم في معجم (الصحاح في اللغة والعلوم) بالأشهر الثلاثة الأولى ، قال في تعريف الإجهاض : «هو طرد ما في الرحم من حمل في الثلاثة الأشهر الأولى من الحمل» .

وفي (المعجم الوسيط) : «الإجهاض : خروج الجنين من الرحم قبل الشهر الرابع» .

وفي (القاموس الفقهي) : «الإجهاض : إسقاط الجنين ناقص الخَلْق» .

وعلى أساس من تعريف الإجهاض في معجم الصحاح والمعجم الوسيط والقاموس الفقهي - وهو تعريف استمدته هذه المعاجم من التعريفات والدراسات العلمية طبية وصحية - يكون الإجهاض مقصوراً على سقوط الحمل خلال الأشهر الثلاثة الأول من الحمل .

ب - في العلم :

وصحياً وطبياً عرّف الإجهاض بـ : «طرد الرحم الجنينَ خلال الأشهر

الثلاثة الأُول من الحمل»[1].

وعرّفته (موسوعة المورد) ـ في مادةabortion ـ بـ : «سقوط الجنين أو إسقاطه قبل أن ينمو نمواً كافياً يمكّنه من أن يحيا خارج رحم الأم أو بعد ذلك».

والتعريف الأول يلتقي مع التعريف المعجمي الحديث كما رأيناه في معجم الصحاح والمعجم الوسيط والقاموس الفقهي.

أما التعريف الثاني ـ وهو تعريف موسوعة المورد ـ فيلتقي مع تعريف القاموس المحيط.

وعليه: فالمسألة مختلف فيها على رأيين هما:

١ ـ إمتداد فترة الإجهاض حتى نمو الحياة عند الجنين نمواً ناقصاً، أي غير كافٍ لمساعدته على استمرارها بعد سقوطه.

٢ ـ إقتصار فترة الإجهاض على الأشهر الثلاثة الأُول.

مراحل تطور الجنين:

«تبدأ حياة الجنين منذ لحظة الإخصاب الأولى، فيكون الجنين نقطة صغيرة لا تكاد ترى بالعين المجردة، وتأخذ في التحول والنمو تدريجياً حتى تصبح بعد ٢٨٠ يوماً مخلوقاً بشرياً كامل النمو».

«أما المراحل التي يمر بها الجنين خلال هذه الفترة فهي:

١ ـ في الأسبوع الأول من الحمل يتم انتقال البيضة خلال القناة ووصولها إلى الرحم بمعدل سرعة تقدر بمسافة ٥ , ٢ سم تقريباً كل ثماني ساعات، حتى تصل الرحم وتنغرس فيه.

٢ ـ في الأسبوع الثالث من الحمل يصبح الجنين قطعة ضئيلة من اللحم

---

(١) دليل المرأة الطبي: ٢٧٣.

الرمـادي اللـون تقريبـاً.

٣ ـ في آخر الشهر الأول من الحمل يصبح الجنين مضغة بطول ٨ ملم تقريباً، وتتكون من رأس وذنب يظهر فيها العمود الفقري ملتوٍ على نفسه، ويبلغ الرأس ثلث المضغة.

٤ ـ في الأسبوع السادس من الحمل يتكون القلب ويصبح بادياً للعين، وتبدأ الأطراف (الذراعان والساقان) بالظهور.

٥ ـ في الأسبوع السابع من الحمل وحتى نهاية الشهر الثاني يتم تكوين الصدر والبطن وتتضح العينان، وتبدأ الأصابع بالظهور، ويبلغ طول الجنين ٣ سم، ووزنه غرامان تقريباً، ويختفي الذنب ويضمحل.

٦ ـ نهاية الشهر الثالث من الحمل تظهر الأظافر والأذنان، وتكون الأطراف قد اكتمل نموها، ويصبح بالإمكان معرفة جنس الجنين، ويصبح طول الجنين حوالي السبعة إلى الثمانية سنتيمترات تقريباً، ويبدأ بالحركة الخفيفة، وتتكون الكلى وتفرز قليلاً من البول، ويلاحظ كبر حجم الرأس بالنسبة للجسم.

٧ ـ نهاية الشهر الرابع من الحمل يظهر الشعر الوبري على الجلد والرأس، وتسمع حركات الجنين ودقات قلبه، ويبلغ طوله حوالي ١٦ سنتيمتراً، ويبلغ وزنه حوالي ١٢٥ ـ ١٥٠ غراماً تقريباً.

٨ ـ نهاية الشهر الخامس من الحمل يبدأ الجنين بالتنفس برئتين في طور النضج، ولكنهما لا تمكّناه من العيش خارج الرحم لأكثر من ساعات أو دقائق، ويصبح طوله حوالي ٢٥ سنتيمتراً، ووزنه حوالي ٣٥٠ غراماً.

٩ ـ نهاية الشهر السادس من الحمل يصبح الجنين طفلاً كاملاً»[١].

وبغية أن نتبين موضوع ومرحلة ما ذكره الفقهاء من السقط والمضغة والعلقة في ضوء التعريف اللغوي لكل منها، والتبيين العلمي لمراحل تطور الجنين،

---

(١) موسوعة العائلة، إعداد جماعة من الاختصاصيين: ط ١، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

نقول:

ـ العلقـة:

عُرِّفت العلقة بالدم الغليظ الجامد.

وعرّفها (القاموس الفقهي) بالقطعة من الدم الغليظ.

وفي (معجم لغة الفقهاء): «المرحلة من تكوين الجنين قبل أن يصبح مضغة».

وبقرينة تعريفه للمضغة بأنها: «الحمل عندما يكون قطعة من اللحم غير مخلقة تشبه اللقمة الممضوغة» تكون مرحلة العلقة ما قبل الأسبوع الثالث من الحمل.

وفي القليل إمكان التحقق من الإجهاض في هذه الفترة لأن علامات الحمل حتى الأسبوع الرابع لا تزال مبهمة وبعدُ لما تتضح.

وفي الغالب إمكـان ذلك بعد الأسبـوع الرابـع، أي في الأسبوعيـن الخامس والسادس.

ولذا قالوا طبياً: «في الشهر الأول حيث لا تزال علامات الحمل مبهمة فإنه لا يحصل الإجهاض في الغالب إلاّ في الأسبوع الخامس أو السادس من آخر يوم من الحيض الأخير»[1].

ـ المضغة:

سبق أن تعرفنا أن المضغة هي الحمل عندما يكون قطعة من اللحم غير مخلقة تشبه اللقمة الممضوغة.

وعليه: تكون مرحلتها من الأسبوع الثالث من الحمل حتى آخر الشهر الأول.

ـ السقط:

عُرّف السقط بأنه: «الجنين يسقط من بطن أمه ميتاً مستبين الخَلْق».

---

(١) صحة المرأة: ١٠٩.

وتقدم تعريف (القاموس المحيط) له بأنه: «ما تم خَلْقُه، ونفخ فيه روحه من غير أن يعيش».

وفي ضوئه: تكون مرحلته من نهاية الشهر الثالث من الحمل حيث تبدأ فيه الحركة العضلية، وقبل أن يصبح طفلاً كاملاً في نهاية شهره السادس.

وتتحدد فترة الإجهاض في ضوء ما انتهينا إليه من رأيين في التعريف اللغوي والعلمي للإجهاض كالتالي:

- فعلى أحد الرأيين تشمل فترة الإجهاض: العلقة والمضغة والسقط.
- وعلى الرأي الآخر تقتصر على العلقة والمضغة.

وهذا مما سنفيد منه في الخلاف الفقهي في مسألتنا هذه كما سيأتي.

أقسام الإجهاض:

يقسم الإجهاض طبياً إلى:

١ ـ الإجهاض الطبيعي:

أو كما يسميه بعضهم التلقائي أو العفوي.

وهو الذي يحدث لسبب يكون في الأب كالشيخوخة أو التعب المضني أو الإفراط في الجماع أو الإدمان على المسكر أو الإصابة بمرض الزهري.

أو لسبب يكون في الأم كالإصابة بالزهري أو الأمراض الحادة المزمنة كالحميات أو أمراض الرحم كالأورام والالتهابات أو تتابع الحمل.

أو لسبب يكون في الجنين كإصابات الغشاء الساقط التابع لالتهاب رحمي أو الاستحالة الشحمية للسلى أو إصابات المشيمة أو كثرة السائل الأمينوسي أو غير ذلك.

٢ ـ الإجهاض غير الطبيعي:

ويقسم إلى قسمين:

أ ـ الإجهاض الاضطراري، ويسمّى بالإجهاض العلاجي أيضاً.

وهو الذي يقوم به الطب صيانة للحامل من خطر يتهدد صحتها.

ب ـ **الإجهاض الإجرامي**:

وهو الذي يلجأ إليه خوف العار، أو للتقليل من عدد الأولاد، أو لدافع اقتصادي، وما شاكل.

وهو محرم في جميع الشرائع الإلٰهية.

الحكم:

١ ـ لا خلاف في أن دم الإجهاض بالسقط دم نفاس.

٢ ـ واختلف في المضغة والعلقة:

أ ـ فاشترط بعضهم في اعتبار دم إجهاضهما دم نفاس أن تكون المضغة أو العلقة مبدأ نشوء إنسان.

ب ـ وقصر آخرون هذا الشرط على العلقة.

ج ـ ونفى بعض اعتبار الدم هنا دم نفاس.

د ـ وتوقف رابع في العلقة فلم يعط فيها رأياً.

ويريدون بقولهم: (مبدأ نشوء إنسان): أن تكون العلقة والمضغة طوراً من أطوار الجنين.

وعبّر بعضهم عنه بـ (صدق الولادة) بمعنى أن يصدق (ينطبق) على ما تضعه المرأة أنه ولادة، أي جنين في مرحلة العلقة أو في مرحلة المضغة.

الدليل:

واستدل للقول بأن دم إجهاض العلقة أو المضغة دم نفاس: بالإجماع.

قال في (المستمسك: ٣/ ٤٣٢): «وفي (الجواهر): وعن (التذكرة) و(شرح الجعفرية): الإجماع عليه، وهو العمدة فيه».

واستشكل بعضهم ثبوت الإجماع، وأرجع ثبوت الحكم إلى صدق الولادة، فإذا ثبت أن ما وضعته المرأة من علقة أو مضغة هو جنين في مرحلة العلقة أو في مرحلة المضغة، حكم بنفاسية الدم.

وإن لم تثبت الجنينية لا تثبت النفاسية.

واكتفى غير واحد من المفتين بنفاسية دم إجهاض المضغة والعلقة بإثبات أنهما مبدأ نشوء إنسان بشهادة أربع قوابل، لبعض النصوص الواردة في موضوع الشهادات.

واستشكل غيرهم في صدق الولادة على العلقة والمضغة، ولعل ذلك لعدم ظهور علامات الحمل في مرحلتيهما كما تقدم في التعريف.

فإن تم الإجماع المدعى على المسألة فهو الدليل، وإن لم يتم الإجماع فلا دليل في البين للاستشكال في صدق الولادة أو الجنينية عليهما.

قال في (نهج الهدى: ١/ ٢٥١) معلقاً على قول (العروة): «ولو كان مضغة أو علقة»: «لا يخلو عن شائبة الإشكال للتشكيك في صدق الولادة على مثله، فإن تم في البين إجماع على نفاسيته كما ادعاه غير واحد فهو، وإلاّ فللنظر فيه مجال».

ووجه التوقف في العلقة لعله لعدم وضوح أن ما تطرحه المرأة هو علقة تمثل طوراً من أطوار الجنين.

قال في (المستمسك: ٣/ ٤٣٢): «وكأن وجه التوقف فيها (أي العلقة) عدم وضوح صدق الولد فيها من جهة التطور والتبدل عرفاً».

النتيجة:

إذا تحقق أن ما طرحته المرأة من علقة أو مضغة هو طور من أطوار الجنين تحققت نفاسية الدم، لأن الإجهاض ولادة، ولكن في غير موعدها، ودم الولادة ـ من غير خلاف ـ دم نفاس.

وكذلك إذا ثبت هذا بشهادة القوابل الأربع للنص به.

الولادة الجراحيـة :

وكذلك ينسق على موضوع النفاس موضوع الولادة الجراحية المعروفة بـ : (العملية القيصرية Caesaream).

تعـريفهـا :

العملية القيصرية هي: «عملية فتح البطن واستخراج الجنين من الرحم.

يلجأ إليها عند تعذر الولادة على نحو طبيعي.

وقد دعيت العملية القيصرية بهذا الاسم على أساس من الاعتقاد الشائع بأن (يوليوس قيصر) ولد بهذه الطريقة».

حكـمهـا :

هو: أن الدم الذي تنزفه المرأة بسبب العملية لا يعتبر نفاساً، لأن شرط النفاسية أن يخرج دم الولادة من فتحة المهبل الخارجية.

نعم، إذا نزل على المرأة بعد العمليـة دم من فتحة المهبل الخارجيـة يعتد دم نفاس ولو بعد العملية بمدة، إذا كان في أيام النفاس.

٤ ـ الاستحاضة :

تعـريفهـا :

أ ـ في اللغة:

الاستحاضـة مصدر أصلـه (استحياض) على وزن (استفعال) الثلاثـي المزيد بالألف والسين والتـاء، ثم حذفت عينـه التي هي (الياء) لإعلالهـا، وعوض عنهـا بـ (التاء) من آخره.

وجذره الثلاثي هو (حاض) من (الحيض)، إلاّ أنه لم يستعمل منه فعل مبني

للمعلوم، فلم يرد عن العرب أنهم قالوا: (إستحاضت المرأة)، ومن هنا اقتصر منه على المبني للمجهول، فقيل: (إستحيضت المرأة)، واشتق منه اسم المفعول المعروف وهو (مستحاضة).

قال في (لسان العرب): «واستحيضت المرأة أي استمر بها الدم بعد أيامها فهي مستحاضة.

والمستحاضة: التي لا يرقأ حيضها، ولا يسيل من المحيض، ولكنه يسيل من عرق يقال له: العاذل.

والاستحاضة: أن يستمر بالمرأة خروج الدم بعد أيام حيضها المعتاد».

وفي (الصحاح): «واستحيضت المرأة أي استمر بها الدم بعد أيامها فهي مستحاضة».

وفي (القاموس المحيط): «المستحاضة: من يسيل دمها لا من المحيض بل من عرق العاذل».

وفي (المعجم الوسيط): «إستحيضت المرأة: إستمر نزول دمها بعد أيام حيضها المعتاد».

هذه خلاصة ما ذكره المعجم اللغوي في الاستحاضة اشتقاقاً وتعريفاً.

ونفيد منه تأكيد المعجم على ظاهرتين مهمتين في حقيقة الاستحاضة لغوياً، هما:

١ ـ أن مصدر الاستحاضة غير مصدر الحيض، ذلك أن الحيض مصدره المحيض والاستحاضة مصدرها العاذل.

٢ ـ أن الاستحاضة تأتي بعد الحيض، ودمها استمرار لدمه.

ومرادهم من العرق ـ هنا ـ الأوعية التي هي مجرى الدم في الجسد (الشرايين والأوردة والشعيرات).

والعاذل: إسم للعـرق الذي يسيـل منه دم الاستحاضـة، ويجمع على عُذُل، بضم أوليه.

وحُدد موضعـه في (أحكـام عبـادات المـرأة: ١٨١) فـي أدنـى الرحـم، قالـت المؤلفة: «الاستحاضة هي سيلان الدم في غير أوقاتـه المعتادة (غير الحيض والنفاس) من مرض وفساد، من عرق أدنى الرحم يقال له العاذل».

وفي المأثور: «تلك عاذل تغذو» يعني تسيل.

وعن ابن عبـاس: أنه سئـل عن دم الاستحاضة، فقال: «ذلك العاذل يغذو، لتستـثفر بثوب ولتصلِّ».

وقد يقال له: العاذر، بالراء المهملة في موضع اللام[١].

ب ـ في الطب:

ويدرج دم الاستحاضـة طبيـاً في قائمـة النزف أو النزيـف، ففي (تذكرة أولي الألباب: ٢/ ١٤١): «إن كل دم جاوز أيام الحيض نزيف».

وأيضـاً هو كذلك في الطب الحديث، لأن الاستحاضـة ضرب من المرض، وقد نجد التعبير عنها بأنها مرض في بعض التعريفات الفقهية ـ كما سيأتي ـ.

والنزف ـ تشريحيـاً ـ: خروج الدم من أوعيته، أي سيلان الدم من الشرايين أو الأوردة أو الشعيرات.

ج ـ في الفقه:

عرّفهـا في (المراسم: ٤٤) بقوله: «الاستحاضة: مرض ترى فيه المرأة دماً أصفرَ بارداً رقيقاً».

وفي (الوسيلة لابن حمزة: ٤٩): «الاستحاضة: دم أصفر رقيق بارد، وتراه المرأة عقيب أيام الحيض أو أكثر أيام النفاس».

---

(١) أنظر: اللسان: مادتي عذل وعذر.

وفي (اللمعة: ١/ ٥): «وأما الاستحاضة فهي ما زاد على العشرة أو العادة مستمراً أو بعد اليأس أو بعد النفاس».

ونلحظ فرقاً في هذه التعريفات يتلخص في التالي:

١ ـ الاستحاضة في (المراسم) هي المرض، وفي (الوسيلة) و(اللمعة) هي الدم.

٢ ـ في (المراسم) اعتمد في تحديدها على وصف الدم، وفي (اللمعة) على وقت الدم، أي الظرف الزماني الذي يجيء فيه الدم، وفي (الوسيلة) اعتمد الوصف والوقت معاً.

ولأننا ـ فقهياً ـ ندرس الاستحاضة باعتبارها حدثاً تترتب عليه أحكام شرعية، وتلك الأحكام الشرعية لا تترتب على وجود المرض من غير دم، وإنما تترتب على خروج الدم يكون تعريفها ـ في ضوء هذا ـ بأنها دم أصوب من ناحية منهجية.

أما اعتماد وصف الدم في تحديد المعنى فغير كافٍ وحده، لأن الوصف المذكور غالبي وليس دائمياً ـ كما سيأتي ـ.

وكذلك اعتماد الوقت من غير أن يضاف في قيوده بأن لا يكون الدم الموقت به دم جرح أو قرح أو بكارة غير كافٍ في إعطاء التحديد المطلوب للاستحاضة.

وعلى أساس منه يمكننا أن نستخلص من مضمون التعريفات المذكورة، جمعاً بينها، التعريف التالي:

الاستحاضة: هي الدم الخارج من القبل لا عن جرح أو قرح أو افتضاض عذرة، وفي غير وقت حيض أو نفاس.

صفات دم الاستحاضة:

ذكر الفقهاء لدم الاستحاضة الصفات التالية:

١ ـ فمن حيث اللون، قالوا: هو أصفر.

ويريدون من الصفرة ـ هنا ـ أنه أحمر مشرق في حمرته.

٢ ـ ومن حيث إحساس المرأة به أثناء خروجه، وصفوه بالبرودة، فقالوا: هو بارد.

ويريدون بالبرودة ـ في هذا السياق ـ أنه لا لذع له ولا حرقة أثناء نزوله.

٣ ـ ومن حيث الكثافة، نعتوه بالرقة، فقالوا: هو رقيق.

٤ ـ ومن حيث السيلان، قالوا: يخرج بغير قوة، أو بفتور.

٥ ـ وجاء في بعض النصوص: وصفه بالفساد، ولعل ذلك لأنه دم مرض، وليس طبيعياً.

الدليل:

وقد دَلَّ على هذا:

ـ مصحح حفص عن الإمام الصادق (ع): «دم الاستحاضة أصفر بارد».

ـ صحيح علي بن يقطين عن الإمام الكاظم (ع) في النفساء: «فإذا رقَّ وكان صفرة اغتسلت».

بناءً على أن المراد به دم الاستحاضة، كما هو ظاهره.

ـ وفي خبر (دعائم الإسلام): «الاستحاضة دم رقيق».

ـ ومثله في (الفقه الرضوي): «إن دمها يكون رقيقاً».

ـ خبر إسحاق بن جرير: «دم الاستحاضة فاسد بارد».

ـ وفي (المستمسك: ٣/ ٣٧٧) تعليقاً على قول (العروة): «بغير قوة» قال: «يعني بفتور، وعن بعض: الظاهر نفي الخلاف فيه، ويدل عليه توصيف الحيض بالدفع في مقام التمييز بينه وبين الاستحاضة».

ونص الفقهاء على أن الأوصاف المذكورة أوصاف غالبية، وذلك لأن دم

الاستحاضة قد يأخذ أوصاف دم الحيض، ودم الحيض قد يأخذ أوصاف دم الاستحاضة.

ظروف الاستحاضة:

وحُدد الظرف الزمني الذي يمكن أن تستحاض فيه المرأة بالأوقات التالية:

١ - في أقل من ثلاثة أيام.

٢ - بعد الحيض.

٣ - بعد النفاس.

الدليل:

واستدل للأول بمرسل يونس عن الإمام الصادق (ع): «وإن انقطع بها الدم بعدما رأته يوماً أو يومين اغتسلت وصلّت، ثم قال: فعليها أن تعيد الصلاة تلك (؟) اليومين التي تركتها لأنها لم تكن حائضاً».

واستدل للثاني بصحيح صفوان عن الإمام الكاظم (ع): «فيمن رأت الدم عشرة أيام، ثم رأت الطهر، ثم رأت الدم بعد ذلك، أتمسك عن الصلاة؟

قال (ع): لا، هذه مستحاضة».

واستدل للثالث بمصحح الحسين بن نعيم الصحاف: «إذا رأت الحامل الدم بعدما يمضي عشرون يوماً من الوقت... إلى أن قال (ع): فإن ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث، فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلّي».

وذكر بعضهم ظرفين آخرين، هما:

١ - قبل البلوغ.

٢ - بعد اليأس.

قال في (الجواهر: ٣/ ٢٦٦): «أو ما تراه المرأة (مع اليأس) كما في (القواعد) و(الإرشاد) و(النافع) و(التحرير) و(جامع المقاصد) و(كشف اللثام) و(الرياض)، (أو قبل البلوغ) كما في الخمسة الأخيرة» من الكتب المذكورة.

ثم علّق عليه بقوله: «إلاّ أني لم أعثر على ما يدل على استحاضتهما بالخصوص في النصوص».

أقسام الاستحاضة:

يقوم تقسيم الاستحاضة ـ هنا ـ على أساس من كمية الدم النازل من المرأة المستحاضة.

وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب:

١ ـ مذهب المشهور.

وعليه جل المتقدمين والمتأخرين، وكل متأخريهم.

وهو تقسيم الاستحاضة إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ قليلة أو صغرى.

ب ـ متوسطة أو وسطى.

ج ـ كثيرة أو كبرى.

فإن كان الدم النازل قليلاً فهي القليلة، وإن كان كثيراً فهي الكثيرة، وإن كان بين بين فهي المتوسطة.

وتتعرف المرأة المستحاضة ذلك بالاختبار.

ويتم الاختبار باستخدام القطنة (الكرسف)[١].

وكيفية الاختبار:

أن تدخل القطنة في فتحة المهبل الخارجية تحتشي بها، ثم تتركها داخل

---

(١) كما عبر أكثرهم به (أعني الكرسف) تبعاً لما ورد في عدة من الروايات، وهو اسم من أسماء القطن كان يستعمل هذا الاسم قديماً إلاّ أنه انحسر استعماله حديثاً، فالأولى الآن التعبير بالقطنة.

المهبل فترة تفي بتأثرها بالدم، ثم تخرجها، وتنظر إليها:

أ - فإن كان الدم قد لوث القطنة من خارجها ولم ينفذ إلى داخلها فهي استحاضة قليلة.

ب - وإن كان الدم لوث القطنة من خارجها ونفذ إلى داخلها، إلاّ أنه لم يتجاوز في كميته أكثر من هذا، فهي الاستحاضة المتوسطة.

ج - وإن كان الدم لوث القطنة من خارجها ونفذ إلى داخلها، وتجاوز ذلك بأن سال إلى خارج القطنة، فهي الاستحاضة الكثيرة.

ولأننا سنذكر بعد قليل النصوص الدالة على هذا التقسيم، والتي اعتمدت في تنويع الأقسام على بيان حكم كل قسم يأتي من اللازم منهجياً ذكر هذه الأحكام، ولو على نحو الاختصار، وهي:

١ - في الصغرى: تتوضأ المستحاضة لكل صلاة.

وقد أشرت فيما تقدم إلى أنها حدث أصغر.

٢ - وفي الوسطى: تغتسل قبل صلاة الفجر، وتتوضأ لكل صلاة.

٣ - وفي الكبرى: تغتسل قبل صلاة الفجر، وقبل الظهرين، وقبل العشاءين، وتتوضأ لكل صلاة.

وكل منهما حدث أكبر.

الدليـل:

- ويدل على الأولى:

مصحح معاوية بن عمار عن الإمام الصادق (ع): «وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلّت كل صلاة بوضوء».

وموثق زرارة عن الإمام الباقر (ع): «عن الطامث تقعد بعدد أيامها كيف تصنع؟

قال (ع): تستظهر بيوم أو يومين، ثم هي مستحاضة، فلتغتسل، وتستوثق من نفسها، وتصلي كل صلاة بوضوء، ما لم ينفذ الدم، فإذا نفذ اغتسلت وصلت».

ـ ويدل على الثانية:

موثق زرارة عن الإمام الباقر (ع) المتقدم، وذلك بما جاء في آخره من قوله (ع): «فإذا نفذ اغتسلت وصلّت».

وكذلك ما في آخر صحيح زرارة الآتي فيما بعده.

ـ ويدل على الثالثة:

صحيح زرارة عن الإمام الباقر (ع): «فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد».

٢ ـ تثنية الأقسام:

وذلك بإدراج الوسطى ـ على مذهب المشهور ـ ضمن الكبرى.

وإليه ذهب ابن أبـي عقيل وابن الجنيد والمحقق في (المعتبر) والعلاّمة في (المنتهى).

قال في (الجواهر: ٣/ ٣١٠): «الضعف ما ينقل عنه أيضاً (يعني ابن أبـي عقيل) وعن ابن الجنيد وعن الفاضلين في (المعتبر) و(المنتهى) من إدخال الثانية في الثالثة فأوجبوا تعدد الأغسال فيها».

٣ ـ ما ذهب إليه ابن أبـي عقيل من تثنية الأقسام أيضاً، ولكن بإنكاره القسم الأول، فلم يعتد الاستحاضة الصغرى حدثاً يوجب الوضوء لكل صلاة.

الموازنة:

في النصوص الواردة في الموضوع مطلقات (انظرها في مثل الوسائل) وأخرى مقيدات كالتي ذكرتها في أعلاه.

وبمقتضى قاعدة الجمع الدلالي العرفي من حمل المطلق على المقيد تكون:

النتيجـة:

تثليث المراتب، أو ثلاثية الأقسام.

التعبير عن الظاهرة:

عبّر الفقهـاء عن ظاهـرة تأثر القطنـة بالدم حالة الاختبار بألفاظ اختلفت في شكلها، لكنها اتحدت في مرماها الذي هدفوا إليه من استخدامها، وهو تأثر القطنة بالدم بالمستويات المختلفة التي تحدد المرتبة للاستحاضة.

فبعضهـم عبّر بـ (الرشح) كما في (النهايـة) و(المراسم) و(الوسيلـة) ففيهـا ـ ص: ٥١ ـ ٥٢ ـ: «الأول: أن ترى الدم غير راشح على القطنة، والثاني: أن تراه راشحاً غير سائل، والثالث: أن تراه راشحاً سائلاً».

وعبّر بعضهم بـ (الظهور) كما في (الاقتصاد: ٣٨٣): «١ ـ . . . إذا لم يظهر على القطنة. . . ٢ ـ أن يظهر على القطنة ولا يسيل. . . ٣ ـ . . . أن يظهر ويسيل».

وعبّر بعضهم بـ (الثقب) كما في (الشرائع): «دم الاستحاضة إمّا أن لا يثقب الكرسف، أو يثقبه ولا يسيل، أو يسيل».

وعبّر بعضهـم بـ (الغمس) كما فـي (اللمعـة): «فإذا لـم تغمس القطنـة. . . وما يغمسها بغير سيل. . . وما يسيل».

إلاّ أن هذا الاختـلاف في التعبيـر ـ مع وحـدة مرماه ـ أثـار لدى الباحثين في المسألة ما يشبه المشكلـة اللغويـة الفقهيـة، وبخاصة حول استعمـال الألفـاظ التي لم ترد في النصوص الشرعية ولم تكن وافية بالدلالة لغوياً كما يظهر من سياقها مثل الفعل (غَمَسَ).

ذلك أن الوارد في النصوص هو:

ـ الثقب: كما في قوله (ع): «وإن كان الدم لا يثقب الكرسف».

ـ النفوذ: كما في قوله (ع): «ما لم ينفذ الدم».

ـ الظهور: كما في قوله (ع): «فإن ظهر على الكرسف».

ـ الجواز: كما في قوله (ع): «فإن جاز الدم الكرسف».

ويرجع هذا إلى أن الفقه علم، واللغة التي تستعمل فيه ينبغي أن تكون علمية ودقيقة في تحقيق أداء ما يهدف إليه.

فالفعل (غمس) من الغمس وهو: «إرساب الشيء في الشيء السيال أو الندي أو في ماء أو صبغ»[1].

هذا من حيث المعنى والدلالة.

وهو من حيث العمل والتوظيف النحوي من الأفعال المتعدية إلى مفعولين: أحدهما يتعدى إليه بنفسه وهو الشيء المغموس، والثاني يتعدى إليه بواسطة حرف الجر (في) وهو المغمَس أو السائل الذي يُغمس فيه الشيء، فيقال ـ مثلاً ـ: (غَمَسَ زيدٌ القطنةَ في الماءِ) بمعنى أرسبها داخل الماء بحيث تكون مغمورة بكاملها في الماء.

فمثلاً التعبير الفقهي الوارد في بعض الرسائل العملية القائل: «الكثيرة: هي أن يغمس الدم القطنة» تعبير لا يؤدي المعنى المقصود فقهياً وهو نفوذ الدم داخل القطنة، لأن التركيب النحوي للجملة يفيد أن الدم أرسب القطنة.

مضافاً إليه أنه ناقص لعدم ذكر المغمَس أو السائل الذي أرسبت فيه القطنة.

ولعله من هنا كانت محاولة الشيخ الستري البحراني في رسالته العملية (معتمد السائل) التخلص من ذلك بتفسير مقصوده من استعماله الفعل (غمس)، قال في ص ٢٨: «الثانية: أن يغمسها أي يلطخ باطنها وظاهرها».

ويتلخص الحل ـ فيما أرى ـ في الآتي:

---

(١) لسان العرب: مادة: غمس.

١ ـ إستخدام الألفاظ الـواردة في النصوص، لأنها ذات دلالـة واضحة على المقصود.

٢ ـ أو استعمـال الألفاظ المعاصـرة من ذوات الدلالـة على المقصـود نحـو (لوث الدمُ ظاهرَ القطنة) و(نفذ الدمُ إلى باطن القطنة).

٣ ـ أو نستعمـل الفعل المطـاوع وهو (انغمس) بمعنى دخـل، ومنه قول العرب (الطعنة الغموس) أي النافذة، وهي التي تنغمس في اللحم بمعنى تدخل فيه.

الاشتباه بين الدماء:

يراد بالدمـاء ـ هنا ـ الدمـاء التي تخرج من قُبُـل المـرأة، وعدتها ـ كما تذكر فقهياً ـ خمسة، هي:

- ـ دم الحيض.
- ـ دم النفاس.
- ـ دم العذرة (البكارة).
- ـ دم الاستحاضة.
- ـ دم الجروح والقروح.

وعندما يقال في لغة الفقهـاء: الدماء الخمسة، فإن المراد بها هذه المذكورة في أعلاه.

أما إذا قيل: الدماء الثلاثة، فالمراد بها: دم الحيض ودم النفاس ودم الاستحاضة.

والبحث ـ هنا ـ بعدما مـر من تفصيل عن الدمـاء الثلاثـة التي هي أحداث تنقض الطهارة وتوجبهـا، يأتي فيما قد يحدث من اشتباه عندما يشك في ما هو نوع الدم النازل من المرأة في حالة تردده بين نوعين من الدماء المذكورة، وذلك:

١ ـ أن دم الحيض قد يشتبه بدم العذرة.

٢ ـ ودم الحيض قد يشتبه بدم الاستحاضة.

٣ ـ ودم الحيض قد يشتبه بدم الجرح أو القرح.

٤ ـ ودم النفاس قد يشتبه بدم الاستحاضة.

ولأننا تقدم أن تبينا المقصود بالدماء الثلاثة، يبقى علينا هنا أن نتعرف دم العذرة فقط، وذلك لأن دم الجرح والقرح معروف أيضاً لعدم اتصافه بغير صفات الدم المعروفة، فنقول:

دم العذرة:

دم العذرة أو البكارة: هو الدم الذي تراه المرأة عندما تفتض بكارتها.

ويحصل هذا من تمزق غشاء البكارة بجماع أو غيره.

وغشاء البكارة: هو غشاء رقيق يغطي المهبل، وفيه فتحة صغيرة، إلّا في بعض الحالات النادرة حيث يكون مغلقاً تماماً.

وفي الغالب، يكون دم العذرة قليلاً، وأحياناً يكون كثيراً.

١ ـ الحيض مع العُذرة:

قال في (الجواهر: ٣/ ١٤٠): «وقد يشتبه (الحيض) بدم العذرة، أي البكارة، كما لو افتضت البكارة فسال الدم، ثم طرأ الاشتباه إما لكثرته أو استمراره أو نحوهما.

(هل) أن ذلك لحدوث دم الحيض وانقطاع دم العذرة أو أنهما اختلطا أو أنه دم عذرة فقط؟».

وقد ثبت في جملة من الإحصاءات الطبية أن جملة من الفتيات يداهمهن الحيض ليلة الزفاف لشدة ما يسيطر عليهن من خوف شديد يعبّر عن نفسه بنزول الحيض أثناء الجماع.

قال الدكتور ڤان دڤلد ـ وهو في صدد بيان أسباب نزول الحيض في غير موعده ـ: «وأخيراً نذكر ظهور الحيض قبل موعده ليلة الزفاف أو نهاره، وتلك ظاهرة

شائعة، ولذا تحاول الأمهات الحكيمات تفادي هذا الحادث المكروه عند الزفاف فيحددن لزفاف العروس يوماً لا يبعد كثيراً عن آخر يوم انقطع فيه الطمث»[1] .

التمييز بينهما:

ولمعرفة ما هو الحكم الشرعي الذي ينبغي أن تعمل المرأة على وفقه في مثل هذه الحالة، ذكر الفقهاء طريقتين من خلالهما تميز المرأة دم الحيض من دم العذرة، ثم ترتب على ما تتوصل من نتيجة، الحكمَ الشرعي، فإن كان حيضاً رتبت حكم المحدِثة، وإن كان دم عذرة رتبت حكم الطاهرة.

والطريقتان هما:

١ ـ التمييز بالاختبار:

وهو أن تقوم المرأة بإدخال قطنة ونحوها في فتحة المهبل، وتتركها قليلاً، ثم تخرجها:

أ ـ فإن رأتها مطوقة بالدم فقط، أي أن الدم لم ينفذ إلى داخلها، حكمت على الدم بأنه دم عذرة.

ب ـ وإن رأتها مستنقعة بالدم، أي أن الدم استولى على القطنة من خارجها وداخلها، حكمت عليه بأنه دم حيض.

ولم يخالف في هذه المسألة (أي رجوع المرأة إلى الاختبار) إلاّ الأردبيلي ـ كما سيأتي ـ .

وذهب المحقق في (الشرائع) و(النافع) و(المعتبر)، والعلاّمة في (القواعد) إلى القول بعدم الحكم بحيضية الدم في حالة خروج القطنة مستنقعة به لاحتمال أن يكون دماً آخر.

---

(١) الزواج المثالي: ٢١٤.

٢ ـ التمييز بالصفات:

وهو أن تعتمد المرأة في التمييز على الصفات، فما كان بصفات الحيض فهو حيض، وما لم يكن بصفاته فليس بحيض.

وهو مذهب الأردبيلي، قال في (مجمع الفائدة والبرهان: ١/١٤١ ـ ١٤٢):

«وامتيازه (يعني الحيض) بذلك من العذرة بالطوق فغير واضح، وإن ورد به النص، مع اختلافه كما حكي، لكن ليس بحيث يعمل عليه، ولا ينظر إلى غيره.

فالمرجع حينئذٍ الظن بالصفات المذكورة، لا بمجرد الطوق، وإلاّ فالمرجع الأصل».

الدليـل:

١ ـ لعل الشيخ الأردبيلي استظهر هذا من الروايات الواردة في موضوع التمييز بين الحيض والاستحاضة.

خصوصاً بعد طرحه روايات التمييز بين الحيض ودم العذرة لما وقع من اختلاف في متن صحيح خلف بن حماد الكوفي الذي هو عمدة ما استدل به لطريقة الاختبار ـ كما سيأتي ـ.

٢ ـ واستدل لرأي المشهور أو الطريقة الأولى (الاختبار) بـ :

ـ صحيح خلف بن حماد الكوفي: قال: «دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر (ع)، بمنى، فقلت له: إن رجلاً من مواليك تزوج جارية معصراً لم تطمث، فلما افتضها سال الدم، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيام، وإن القوابل اختلفن في ذلك، فقال بعضهن: دم الحيض، وقال بعضهن: دم العذرة... إلى أن قال: فما تصنع؟

قال (ع): فلتتقِ الله، فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر، وليمسك عنها بعلها، وإن كان من العذرة فلتتقِ الله، ولتتوضأ ولتصلِّ، ويأتيها بعلها إن أحب ذلك... إلى أن قال (ع): تستدخل القطنة ثم

تدعها ملياً، ثم تخرجها إخراجاً رفيقاً:

فإن كان الدم مطوقاً في القطنة فهو من العذرة.

وإن كان مستنقِعاً في القطنة فهو من الحيض».

ـ صحيح زياد بن سوقة: قال: «سئل أبو جعفر (ع) عن رجل افتض امرأته أو أمته فرأت دماً كثيراً لا ينقطع عنها يومها (يوماً) كيف تصنع بالصلاة؟

قال (ع): تمسك الكرسف فإن خرجت القطنة مطوقة بالدم فإنه من العـذرة، تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي.

وإن خرج الكرسف منغمساً بالدم فهو من الطمث، تقعد عن الصلاة أيام الحيض».

الموازنـة:

١ ـ إن ما ذهب إليه المحقق والعلاّمـة هو ـ في واقعه ـ مسألـة أخرى، وهي فيما إذا كان الشك دائراً بين الحيض والعذرة والاستحاضة والجرح.

ومفروض مسألتنا الشك الدائر بين الحيض والعذرة.

٢ ـ إن الاختلاف في متن الصحيح الأول بين روايتـه في الكافـي وروايته في التهذيب(١) يسير فلا يرقى إلى مستوى إسقاط الرواية.

٣ ـ سلامة الصحيح الثاني تفسر الصحيح الأول وتعضده.

٤ ـ الصحيحان صريحان في دلالتهما على الاختبار في موضوع مسألتنا.

وكذلك هما صريحان في أن الدم الذي تستنقع القطنة فيه هو دم حيض.

النتيجـة:

وعليه تكون النتيجـة: أن على المـرأة في حالـة الاشتباه هذه، أن تختبر الدم بالقطنة، فإن خرجت القطنة مطوقة فهي العذرة، وإن خرجت مستنقعة فهو الحيض.

---

(١) يراجع نصّا الروايتين في: الحدائق: ٣/ ١٥٢ ـ ١٥٣.

٢ ـ الحيض والاستحاضة :

تقدم أن ذكرنا أن للحيض حالة استقرار وحالة اضطراب، وأن الدم الذي يتوافر على شروط الحيض في حالة الاضطراب يحكم عليه بأنه حيض.

ورأينا في نصوص الموضوع هناك أن الدم غير المتوفر على شروط الحيض يحكم عليه بأنه استحاضة.

وعلى هذا:

١ ـ الاشتباه بين الحيض والاستحاضة يقع في حالة اضطراب الحيض.

٢ ـ الدم المتوفر على شروط الحيض، هو حيض.

٣ ـ الدم غير المتوفر على شروط الحيض، هو استحاضة.

والكلام هنا هو الكلام هناك، والدليل هو الدليل.

٣ ـ الحيض والقرح :

الوارد في النص اشتباه الحيض بالقرحة، ولذا اقتصر الفقهاء على تحرير المسألة بعنوان اشتباه الحيض بالقرحة.

الحكم:

وذهبوا في بيان حكم المسألة إلى قولين، يتفرع الأول منهما إلى شعبتين كالتالي:

١ ـ القول بالاختبار.

وهو رأي المشهور.

وكيفيته المستفادة من النص: أن تستلقي المرأة التي حصل لديها الاشتباه المزبور على ظهرها، وترفع رجليها، وتدخل أصبعها الوسطى، ثم تخرجها، فإنها ستجدها ملوثة من أحد جانبيها، وبذلك يتم الاختبار.

أما نتيجة الاختبار، فقد اختلف فيها على قولين، هما:

أ - إن كان تلويث الأصبع بالدم في جهة يفاد منها أن الدم في الجانب الأيسر للمهبل فهو الحيض.

وإن أفادت منها أن الدم في الجانب الأيمن للمهبل فهي القرحة.

وهو رأي المشهور، وعليه فتواهم.

ب - إن كان تلويث الأصبع بالدم في جهة يفاد منها أن الدم في الجانب الأيمن للمهبل فهو الحيض.

وإن كان في الجانب الأيسر فهو القرحة.

أي بعكس الرأي الأول تماماً.

وبه أفتى ابن الجنيد الأسكافي.

٢ - القول بعدم الاختبار، ورجوعها إلى التمييز بالصفات.

وفي حالة فقدانها التمييز ترجع إلى الأصل وهو قول جماعة، منهم الأردبيلي.

الدليل:

١ - إستدل للشعبة الأولى من القول الأول برواية الشيخ الطوسي في (التهذيب) عن محمد بن يحيى، رفعه عن أبان، قال: «قلت لأبي عبدالله (ع): فتاة منا، بها قرحة في جوفها، والدم سائل، لا تدري من دم الحيض أم من دم القرحة؟

فقال: مرها تستلقي على ظهرها، ثم ترفع رجليها، وتستدخل أصبعها الوسطى:

فإن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو من الحيض.

وإن خرج من الأيمن فهو من القرحة».

٢ - واستدل للشعبة الثانية برواية الشيخ الكليني في (الكافي) لمرفوعة محمد بن

يحيى عن أبان عن الإمام الصادق (ع) المستدل بها للشعبة الأولى، حيث جاء فيها:

«فإن خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض.

وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة».

٣ ـ ويستدل للقول الثاني بما يستظهر من أخبار صفات الحيض في التمييز بينه وبين الاستحاضة.

ويرجع عدم اعتبارهم للاختبار إلى الأسباب التالية:

١ ـ إرسال خبر محمد بن يحيى من حيث السند.

٢ ـ إضطراب متنه من حيث الدلالة للاختلاف الواقع بين رواية الطوسي في التهذيب ورواية الكليني في الكافي.

٣ ـ جواز كون القرحة في الجانبين.

٤ ـ إن الحيض يخرج من الرحم، وليس هو في جانب معين من المهبل.

٥ ـ إن الاستلقاء ورفع الرجلين لا يقتضيان خروج الدم من أحد الجانبين للمهبل، لشهادة النساء بذلك «فعن النراقي: إن كل امرأة رأيناها وسألناها اعترفت بعدم إدراك الجانب للخروج».

٦ ـ إن القول بأن الحيض يخرج من جانب معين من المهبل يلزمه الحكم بعدم اعتبار ما يخرج من الجانب الآخر حيضاً، والحكم بعدم اعتباره استحاضة «لاتحادهما في المخرج، وإلّا لميّز بينهما بذلك»[١].

الموازنة:

١ ـ يردّ القول الأخير بأن «مخالفة الاعتبار غير مسموعة في مقابلة النص»[٢].

---

(١) أنظر: المستمسك: ٣/ ١٨٢.

(٢) الرياض: ١/ ٣٦.

٢ ـ وناقش أستاذنا السيد الحكيم الأسباب المذكورة بما نصه:

أ ـ «إن الإرسال منجبر بشهرة الرواية بين أهل الرواية والفتوى.

ب ـ والاضطراب إنما يقدح لو كان مستقراً، أما إذا ارتفع بالقرائن أو القواعد فلا أثر له في سقوط الرواية عن الحجية.

ج ـ وجواز كون القرحة في كل من الجانبين لا يمنع من جعل الحجية لمصلحة ما، ولاسيما مع كون الجعل مطابقاً للغلبة، ومن الجائز أن تكون الغلبة في القرحة أن تكون في جانب معين، وأن دم الحيض يخرج من الجانب المقابل لجانب القرحة ولو لذات القرحة، وإنما يمنع ذلك من الطريقية الذاتية.

د ـ ومنه يظهر اندفاع ما بعده.

هـ ـ وأما الأخير فيدفعه أنه خلاف مقتضى لزوم الاقتصار على مورد النص الجاري على خلاف القواعد المجعولة في الحيض»(١).

٣ ـ ينبغي أن يلاحظ في مجال الموازنة بين القولين الأولين أن ما روي في (التهذيب) وما روي في (الكافي) عن محمد بن يحيى هل هو رواية واحدة أو روايتان؟

فإن كان رواية واحدة فإن البحث فيها يرجع إلى ما يعرف حديثاً بـ (تحقيق النص)، وقديماً بـ (ضبط المتن).

وإن كان روايتين فإن البحث فيهما يرجع إلى قاعدة التعارض بين الخبرين.

ويبدو أن جلّ من بحث المسألة، بحثها على أساس أن المروي في الكتابين المذكورين نص واحد ورواية واحدة.

والقرائن التي التمسوها في تحقيق النص وضبط متنه لرفع اضطراب الرواية، هي كالتالي:

---

(١) المستمسك: ٣/ ١٨١ ـ ١٨٢.

١ ـ القرائن المؤيدة لنص التهذيب هي:

أ ـ شهرة نص التهذيب بين أهل الرواية وأصحاب الفتوى.

ب ـ التصريح بمضمون النص (خروج الحيض من الجانب الأيسر ودم القرحة من الجانب الأيمن) في:

ـ مروي الفقه الرضوي.

ـ فتوى الشيخ الطوسي في (النهاية).

ـ المذكور في رسالة علي بن بابويه القمي.

وكلها تعتبر متون أخبار.

ج ـ شهادة الموثوق بهن من النساء بما يوافق مضمون النص ـ كما ذكر هذا في (الرياض: ١/ ٣٦).

د ـ ما روي من «أن الحائض إذا أرادت أن تستبرىء ألصقت بطنها إلى جدار ورفعت رجلها اليسرى» فإنه يشعر بأن الحيض يخرج من الجانب الأيسر.

٢ ـ القرائن المؤيدة لنص الكافي هي:

أ ـ أن الكليني في مجال الرواية أضبط من الطوسي.

ب ـ ما ذكره (الشهيد) في (الذكرى) من أنه وجد كثيراً من نسخ التهذيب موافقاً لنص الكافي.

ج ـ ما جاء في (الذكرى) أيضاً من أن السيد ابن طاووس نسب ما جاء في بعض نسخ التهذيب الجديدة من أن الحيض يخرج من الجانب الأيسر إلى التدليس.

وللموازنة بين هذه القرائن نقول:

أ ـ إن القرائن التي ذكرت لتأييد نص الطوسي أقوى وألصق بطبيعة تحقيق النصوص لأنها اشتملت على الإشارة إلى نصوص حديثية مماثلة كمروي الرضوي

وما في النهاية ورسالة ابن بابويه.

وهو الطريق الذي ينبغي أن يسلك منهجياً في مثل المسألة.

ب ـ فتوى الشيخ الطوسي في (النهاية) بأن ما يخرج من الأيسر حيض شاهد متين على أن نص التهذيب لا اختلاف فيه.

ج ـ لو كان نص الكافي سليماً من الخطأ النسخي أو ما يعرف بسهو القلم لذكره الشيخ الطوسي في كتابه (الاستبصار فيما اختلف من الأخبار)، وذكر روايته في (التهذيب) ووازن بينهما.

ولأن هذا لم يحصل، يستظهر منه عدم وجود نص للرواية وفق ما دوّن في الكافي.

ولعل إلى هذا يشير المحقق الحلي فيما نقله عنه في (الوسائل) منه قوله: «لعل رواية الكليني سهو من الناسخ».

د ـ ما نقله سيدنا الأستاذ الحكيم في (المستمسك: ٣/ ١٨٣) ملخصاً عن (حاشية المدارك) من «إطباق المحققين على اتفاق نسخ التهذيب على خلاف ما في الكافي، وعدم تعرض أحد من شراح التهذيب لغير ذلك مع أن ديدنهم على نقل النسخ النادرة، وباتفاق جميع النسخ التي وجدناها على ذلك، وقد سألنا غيرنا فوجد كما وجدنا».

أقول: إن هذا يعارض ما ذكره الشهيد في (الذكرى) ويوهنه.

هذا كله على اعتبار النصين رواية واحدة.

أما على اعتبارهما روايتين، كما لم يستبعده في (الوسائل) فيُرجع إلى قاعدة التعارض.

وهي هنا تقتضي ترجيح رواية (التهذيب) للتالي:

١ ـ شهرتها بين أهل الرواية.

٢ ـ عمل الأصحاب على وفقها.

النتيجة:

وفي ضوئه تكون النتيجة هي: الرجوع إلى الاختبار، ووفق رأي المشهور.

٤ ـ النفاس والاستحاضة:

وكما كان في موضوع الحيض أن الحائض تتحيض مدتها المقررة شرعاً وتستحاض فيما زاد عليها.

كذلك هنا فإن النفساء تتنفس مدتها المقررة شرعاً وتستحاض فيما تجاوز المدة.

والدليل هناك هو الدليل هنا.

٥ ـ مس الميت:

التعريف:

المس ـ بفتح الميم وتشديد السين المهملة ـ مصدر مسّ الشيء يمسه، إذا لمسه بيده، أو بأي عضو من سائر أعضائه.

قال في (مجمع البحرين): «والمس: اللمس باليد، ويقال: مسسته إذا لاقيته بأحد جوارحك».

وفي (محيط المحيط): «وقيل: اللمس خاص باليد، والمس عام فيها وفي سائر الأعضاء».

وفي (معجم لغة الفقهاء): «المس: اللمس، وهو: وضع البشرة على البشرة بغير حائل Touching».

وهو ما يراد به هنا، بمعنى أن أي ملامسة من أي جزء من أجزاء بدن الإنسان

الحي لأي جزء من أجزاء بدن الإنسان الميت من غير أن يكون بينهما حائل كثوب أو غيره، هي مسّ حي لميت.

أما الميت: فيراد به ميت الإنسان مطلقاً مسلماً كان أو غير مسلم، بالغاً كان أو غير بالغ، وليداً كان أو جهيضاً ولجته الروح.

مختاراً كان الحي الملامس أو مضطراً، واعياً أو غير واع.

واشترط في اعتداد المس حدثاً: أن يقع بعد برد الميت وقبل تغسيله.

الدليل:

واستدل بأن المراد من الميت ميت الإنسان بالتالي:

١ ـ الإجماع.

٢ ـ السنة، ومنها:

ـ صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «في رجل مس ميتة، هل عليه الغسل؟

قال (ع): لا، إنما ذلك من الإنسان».

الحكم:

وفي الحكم بحدثية مس الميت قولان:

١ ـ الحكم بحدثيته، وهو القول المشهور.

٢ ـ الحكم بعدم حدثيته، وهو قول السيد المرتضى.

الدليل:

١ ـ واستدل للقول الأول بالروايات الدالة على لزوم الغسل منه، ومنها:

ـ صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «قلت: الرجل يغمض الميت، أعليه الغسل؟

قال (ع): إذا مسه بحرارته فلا، ولكن إذا مسه بعدما برد فليغتسل».

ـ صحيحه الآخر: «مسّ الميت عند موته، وبعد غسله، والقبلة ليس بها بأس».

٢ ـ لم أعثر فيما لدي من مراجع على دليل القول الثاني، إلاّ أني قرأت المولى الأردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان: ١/ ٢٠٩) يقول: «وكأن السيد لما نظر إلى أن خبر الواحد عنده ليس بحجة، وما وصل إلى حد التواتر، ولا إجماع، فقال به».

وقرأت أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٣/ ٤٦٦) يقول: «ولم نجد رواية مصرِحة بمذهبه، نعم، قد يستدل له:

أ ـ بخبر زيد بن علي (ع): (الغسل من سبعة: من الجنابة وهو واجب، ومن غسل الميت وإن تطهرت أجزأك) (كذا).

ب ـ وبالتوقيع المروي عن (الاحتجاج) قال: (مما خرج عن صاحب الزمان (ع) إلى محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري حيث كتب إليه:

روي لنا عن العالم (ع) أنه سئل عن إمام قوم يصلي بهم بعض صلاتهم، وحدثت عليه حادثة، كيف يعمل من خلفه؟

قال (ع): يؤخر، ويتقدم بعضهم، ويتم صلاتهم، ويغتسل من مسه.

التوقيع: ليس على من مسه إلاّ غسل اليد).

ج ـ ويذكره في سياق المندوبات في جملة من النصوص.

د ـ وبجعله من السنة في قبال غسل الجنابة المجعول من الفرض» انتهى.

أقول: وذكره في سياق المندوبات كما في صحيح الحلبي عن الإمام الصادق (ع)، قال: «إغتسل يوم الأضحى والفطر والجمعة وإذا غسلت ميتاً».

والتصريح بأنه سنة كما في حديث (الاستبصار) عن الإمام الكاظم (ع): «لأن الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة».

والموجود في (المجموع الفقهي) المنشور بعنوان (مسند الإمام زيد: ص ٥٩) هو: «حدثني نصر بن مزاحم، قال: حدثني إبراهيم بن الزبرقان، قال: حدثني أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي عن زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي بن أبي طالب (رض) قال: الغسل من الجنابة واجب، ومن غسل الميت سنة، وإن تطهرت أجزأك».

الموازنة:

من ناحية منهجية لا نستطيع ـ علمياً ـ أن نعتدّ ما ربما يصلح لأن يكون دليلاً لقول السيد المرتضى دليلاً، لأن احتمال الدليلية يكافئه احتمال عدمها.

ومن هنا تخرج مناقشة ما ذكر ويذكر مما يصلح لأن يكون دليلاً لقول السيد المرتضى عن حريم الموازنة.

وتقوم الموازنة، أو والذي ينبغي أن تعقد بينهما الموازنة هما:

ـ الروايات التي استدل بها لقول المشهور.

ـ والروايات التي وصفت غسل مس الميت بالسنة، وهي مثل:

ـ ما جاء في الفقه الرضوي: «والغسل ثلاثة وعشرون: من الجنابة، والإحرام، وغُسْلُ الميت، ومن غَسَّلَ الميت، وغُسْلُ الجمعة... ثم عد باقي الأغسال، وقال: الفرض من تلك غسل الجنابة، والواجب غسل الميت وغسل الإحرام، والباقي سنة».

بناءً على أن المراد من السنة الاستحباب.

ولكن يناقش هذا: بأن لفظ (السنة) كما يطلق في لغة الحديث ويراد به الندب، كذلك يطلق ويراد به (السنة) في مقابل (الكتاب) أي باعتبارهما مصدرين تشريعيين.

وهو المقصود هنا وذلك بقرينة ذكر جملة من الأغسال الواجبة ضمن الثلاثة والعشرين كغسل الحيض.

فالمقصود هنا أن غسل الجنابة شُرّع فرضاً أي بالقرآن الكريم، والأغسال الأخرى شرعت سنةً أي بالحديث الشريف.

وفي مثله قال الشيخ في (الاستبصار: ١/ ١٠١): «المراد في إضافة هذا الغسل إلى السنة أن فرضه عرف من جهة السنة لأن القرآن لا يدل على ذلك، وإنما علمناه بالسنة» أي الحديث.

وقال في (الجواهر: ٥/ ٣٣٤): «والمراد بالفرض منها الثابت بالكتاب فلا يدل على ندبية غير الجنابة» أي مما ذكر في الرواية من أغسال أخرى واجبة.

وعليه: لا تعارض بينها وبين ما دلّ على وجوب غسل مس الميت.

النتيجة:

هي الحكم بحدثية مس الميت.

مس القطعة المبانة:

١ ـ وأَلحقَ المشهور بمس الميت مس القطعة المشتملة على عظم إذا انفصلت من إنسان حي.

الدليل:

واستدلوا على هذا بمرسل أيوب بن نوح عن الإمام الصادق (ع): «إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة، فإذا مسها إنسان، فكل ما فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل، وإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه».

وضعف إرساله منجبر بالشهرة.

٢ ـ وأَلحقَ المشهور أيضاً بالقطعة المبانة من الحي القطعة المبانة من الميت.

الدليل:

قال في (المستمسك: ٣/ ٣٧٣): «وهو (يعني مرسل ابن نوح) وإن كان في المبانة من الحي إلا أنه يمكن إثبات الحكم في المبانة من الميت:

أ ـ إما بنفس الرواية بقرينة قوله (ع): (فهي ميتة) الظاهر في كون الحكم

الذي بعده من أحكام كونها ميتة الحاصل في المبانة من الميت.

ب ـ أو بالأولوية.

ج ـ أو بالاستصحاب التعليقي بناءً على حجيته».

المطهرات :

التعريف :

عُرِّف (المطهِّر) ـ بكسر الهاء ـ في (معجم لغة الفقهاء) بـ: «مزيل النجاسة Detergent».

وفي هذا التعريف من الشمول ما يعم جميع أنواع المطهرات الآتية، لأن الاختلاف بينها في النوعية أو التقييد، وليس في انطباق التعريف المذكور عليها.

عدد المطهرات :

إن أعلى رقم في قوائم تعداد المطهرات المذكورة في المتون الفقهية والرسائل العملية الموجودة لدي، هو الرقم الذي أنهى به السيد اليزدي قائمته في (العروة الوثقى) التي بلغت عدتها ثمانية عشر رقماً، وهي:

١ ـ الماء.
٢ ـ الأرض.
٣ ـ الشمس.
٤ ـ الاستحالة (تبدل حقيقة الشيء إلى أخرى).
٥ ـ الانقلاب (انقلاب الخمر خلاً).
٦ ـ ذهاب الثلثين في العصير العنبي بالغليان.
٧ ـ الانتقال (كانتقال عذرة الإنسان كسماد إلى النبات).
٨ ـ الإسلام (إسلام الكافر).
٩ ـ التبعية (وتأتي في موارد منها: تبعية ولد الكافر له إذا أسلم).

١٠ ـ زوال عين النجاسة عن ظاهر الحيوان وباطن الإنسان.

١١ ـ إستبراء الحيوان الجلال.

١٢ ـ الحجر وما يقوم مقامه في الاستنجاء من الغائط.

١٣ ـ خروج الدم من الذبيحة بالمقدار المتعارف.

١٤ ـ نزح المقادير المنصوصة لوقوع النجاسات المخصوصة في البئر.

١٥ ـ تيمم الميت.

١٦ ـ الاستبراء بعد البول أو المني.

١٧ ـ زوال التغير في الماء النابع.

١٨ ـ غَيبة المسلم.

وإذا أضيف إليها (التراب) ـ كما جاء في (تبصرة العلامة ولمعة الشهيد) ـ للزوم التطهير به مع الماء في ولوغ الكلب يرتفع رقم القائمة إلى تسعة عشر.

وأيضاً إذا أضيف إليها (النار) ـ كما ذكرها الشهيد في (اللمعة) ـ مع ذكره (الاستحالة) بشكل مستقل، يرتفع الرقم إلى العشرين، ولكنْ:

١ ـ في مطهرية بعضها خلاف ـ كما سيأتي ـ .

٢ ـ وفي إدراج بعضها في قائمة المطهرات خلاف آخر يرجع إلى الخلاف في نجاسة ما اعتبرت مطهِّرة له ـ كما يأتي ـ

تصنيفها:

إن إلقاء نظرة على المطهرات المذكورة لمعرفة حقيقتها ترينا أنها تتنوع إلى نوعين هما: مطهرات مادية، وأخرى غير مادية.

أما المادية فهي:

الماء، التراب، الأرض، الحجر، الشمس.

وغير المادية هي:

أ - إما تغير من حالة إلى أخرى، كالاستحالة والانقلاب وذهاب الثلثين والانتقال والإسلام والتبعية والزوال وخروج الدم والنزح والغيبة.

ب - أو عمل، كالاستبراء من البول أو المني.

المـــاء:

تعريفه:

الماء من الموضوعات التي لم تعرّف لغوياً ولا فقهياً، وذلك لوضوحه عند الجميع.

وعلمياً:

عرّف بأنه: «سائل عديم الرائحة والمذاق واللون إلّا إذا كان الجسم المائي كبيراً أو عميقاً فعندئذٍ يبدو أزرق.

يتركب جُزيؤه molecule من ذرتي هيدروجين وذرة أوكسجين واحدة»[١].

وفي (الموسوعة العربية الميسرة): «الماء: هو المائع المعروف الذي إذا كان نقياً كان عديم الطعم والرائحة، ويكون عديم اللون في الكميّات الصغيرة، وإذا كانت كميته كبيرة رؤيت لها مسحةُ زرقةٍ»[٢].

وسرى تعريف الماء العلمي إلى بعض المعجمات اللغوية المحدثة، ففي (المعجم الوسيط): «الماء: سائل عليه عماد الحياة في الأرض، يتركب من اتحاد الإدروجين والأكسجين بنسبة حجمين من الأول إلى حجم من الثاني، وهو في نقائه شفاف لا لون له ولا طعم ولا رائحة».

---

(١) موسوعة المورد: مادة: water.

(٢) أنظر: مادة: ماء.

تقسيمه:

قسّم الفقهاء الماء إلى قسمين:

١ ـ المطلق.

٢ ـ المضاف.

وتمتد جذور وضع هذين المصطلحين ـ تاريخياً ـ إلى عهود الفقه الإمامي المبكرة.

فقد جاء في (المقنعة): «ولا يجوز الطهارة بالمياه المضافة كماء الباقلاء وماء الزعفران وماء الورد»[١].

وجاء في (التهذيب: ١/ ٢١٨): «إن الله سوّغ لنا الطهارة بما يقع عليه إطلاق اسم الماء».

وفي (النهاية: ٣): «فأما الماء الطاهر الذي ليس بمطهر فالمياه المضافة مثل ماء الباقلاء وماء الآس وماء الورد.

وأما الطاهر المطهر فهو كل ما يستحق إطلاق اسم الماء من غير إضافة».

وربما أُخذ مصطلح (مطلق) من كلمة (إطلاق) الواردة في مثل (التهذيب) و(النهاية).

وبعد هذا استقر هذان المصطلحان استقراراً تاماً، وأُخضعا للتقسيم العلمي (الفقهي).

ففي (الشرائع: ١/ ١٢ و١٥): «الماء المطلق: وهو كل ما يستحق إطلاق اسم الماء عليه من غير إضافة».

و«المضاف: وهو كل ما اعتصر من جسم أو مزج به مزجاً يسلبه إطلاق الاسم».

---

(١) أنظر: التهذيب: ١/ ٢١٨.

وفي (التبصرة: ١٥ ـ ١٦): «الماء ضربان: مطلق ومضاف.

فالمطلق: ما يستحق إطلاق اسم الماء عليه ولا يمكن سلبه عنه.

والمضاف: بخلافه».

وذهب المشهور في ضوء دوران القسمة بين صحة الحمل وصحة السلب إلى أن لفظ (الماء) موضوع لخصوص (المطلق)، ولذا يصح حمله عليه حملاً حقيقياً فيقال: «المطلق ماء»، وأن إطلاق لفظ (الماء) على (المضاف) إطلاق مجازي لصحة سلبه عنه عندما نقول: «ماء الباقلاء ليس بماء».

وقد أثار هذا التنويع ـ أعني تنويع استعمال لفظ (الماء) ـ إلى حقيقي ومجازي، أمام الباحثين في المسألة مشكلة منطقية أو منهجية.

وخلاصتها: إن المنطق أو منهج البحث القديم ـ وكذلك منهج البحث الحديث ـ يشترط في صحة القسمة صحة انطباق المقسم على كل قسم من أقسامه انطباقاً حقيقياً، بمعنى أنه يصح حمله عليه، ولا يصح سلبه عنه.

وفي مسألتنا هذه لم يتم هذا إلاّ في (المطلق) فإنه يصح حمل الماء عليه فيقال: «المطلق ماء»، ولا يصح سلبه عنه فلا يقال: «المطلق ليس بماء».

أما (المضاف) فيصح سلبه عنه فقط ـ كما تقدم ـ.

وكانت هناك محاولتان لحل المشكلة وتصحيح القسمة، هما:

١ ـ أنْ ذَهَبَ بعضهم إلى «أن لفظ الماء بنفسه موضوع لمعنى شامل للماء المطلق والمضاف.

واستدل على ذلك بنفس صحة التقسيم، بدعوى أنها تكشف عن أن لفظ (الماء) يدل على سنخ معنى قابل للانقسام إلى هاتين الحصتين، وهو مساوق مع فرض كونه موضوعاً للجامع (بين المطلق والمضاف)، فيكون إطلاق لفظ (الماء) على (ماء الرمان) إطلاقاً حقيقياً.

وهذا الاستدلال سنخ ما وقع في علم الأصـول من الاستدلال في عدة موارد على عمومية المعنى بصحـة التقسيم، فقد استدل بصحة تقسيم الأمر إلى الوجوب والاستحباب على أنه موضـوع للأعـم، واستدل الأعمّي في بحث الصحيح والأعم بصحة تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفاسدة على وضعها للأعم، وهكذا»[1] .

٢ ـ والمحاولـة الثانيـة لأستاذنـا السيد الخوئي، قال في (التنقيح: ١/ ١١): «ينقسم المائع إلى قسمين:

أ ـ قسم يصح سلب عنـوان الماء عنه بما لـه من المعنـى، ولا يطلق عليه الماء بوجه لا على نحو الحقيقـة ولا على نحو المجـاز، وهذا كما في اللبـن والدهن والنفط والدبس وغيرها.

ب ـ والقسم الآخر: ما يصح إطلاق الماء عليه.

وهو أيضاً قسمان:

أحدهما: ما لا يصح إطلاق لفظ الماء عليه بما له من المعنى على نحو الحقيقة من غير إضافته إلى شيء.. نعم، يصح أن يطلق عليه بإضافته إلى شيء ما، كماء الرمان، فإن الماء من غير إضافته إلى الرمان لا يطلق عليه حقيقة، فلا يقال: إنه ماء، إلاّ على سبيل العناية والمجاز، وهذا القسم يسمى بالماء المضاف.

ثانيهمـا: ما يصح إطـلاق لفظ المـاء عليـه على وجه الحقيقـة، ولو من غير إضافتـه إلى شيء، وإن كان ربما يستعمل مضافـاً إلى شيء أيضاً، إلاّ أن استعمالـه من غير إضافة أيضاً صحيح، وعلى وجه الحقيقة، وهذا كماء البحر أو البئر ونحوهما، فإن إطلاق الماء عليه من غير إضافته إلى البحر أو البئر إطلاق حقيقي، فإنه ماء، ويصح أيضاً أن يستعمل مضافاً إلى البحر فيقال: هذا ماء بحر أو ماء بئر، وهذا بخلاف القسم السابق فإنه لا يستعمل مجرداً، ولا يصح إطلاقه عليه إلاّ بإضافته إلى شيء، ويسمى هذا القسم بالماء المطلق.

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ١/ ٩.

ومن هنا يظهر أن تقسيم الماء إلى مطلق ومضاف من قبيل تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفاسدة ـ بناءً على أن ألفاظ العبادات أسامٍ للصحيحة منها دون الأعم ـ فهو تقسيم لما يستعمل فيه الماء والصلاة ولو مجازاً، وليس تقسيماً حقيقياً ليدل على أن إطلاق الماء على المضاف إطلاق حقيقي».

والذي ينبغي ـ فيما أرى ـ ونحن ندرس مصطلحاً علمياً لا لفظاً معجمياً أن نفرّق كباحثين يتعاملون مع الألفاظ بين مستويين من اللغة، هما:

ـ اللغة العامة: وهي لغة أبناء المجتمع عموماً.

ـ اللغة الخاصة: وهي لغة الفقه، والتي تتمثل في مصطلحات هذا العلم، والألفاظ الأخرى الخاصة التي تدور على ألسنة الفقهاء، وفي محاوراتهم العلمية.

ذلك أننا في المستوى الأول ندرك ويدرك الفقيه باعتباره فرداً من أفراد مجتمع اللغة أن أبناء اللغة يطلقون لفظ (الماء) إطلاقاً حقيقياً على الماء المعروف والمصطلح عليه فقهياً بـ(المطلق)، وآية ذلك ـ علمياً ـ التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب التي هي أمارات الاستعمال الحقيقي.

ويطلقون لفظ (الماء) مع الإضافة على:

ـ العصيرات كعصير الرمان، فيقولون: ماء رمان.

ـ والسوائل المقطرة من الأزهار، مثل ماء الورد وماء الزهر وماء الكادي.

ـ والماء الممتزج بجسم آخر (أي المتفاعل مع جسم آخر)، مثل ماء اللحم السليق.

ولكنهم لا يطلقون هذا الإطلاق على مثل اللبن والزيت من السوائل الأخرى.

والتفرقة هذه ترجع إلى أن العرف العام يدرك أن في الفواكه نسبة معينة من الماء، وكذلك في الأزهار، ويرى بعينه أن اللحم أضيف إليه كمية من الماء ليتفاعل معه طبخاً فينتج المرق أو السليق.

وهو يدرك أيضاً أن السائل في هذه غيره في الماء الخالص بسبب ما خالطه وتفاعل معه من موادٍ أخرى.

فهو يطلق عليه لفظ الماء ولكن مع الإضافة.

وإطلاقه لفظ الماء عليه إنما هو بملاحظة أصله.

أما تقييده له بالإضافة فهو إشارة لخروجه عن الأصل.

وليس الأمر كذلك في السوائل الأخرى أمثال اللبن، لأنه لا يدرك أن فيها نسبة معينة من الماء لأن هذا لا يعرف إلاّ عن طريق التحليل المعملي، ولا يتيسر هذا لكل أحد حتى يصبح معلوماً للجميع.

فإن اعتبرنا الإطلاق هنا حقيقياً كان التقسيم حقيقياً، وهو الأقرب لأنه روعي فيه أصله، وربما إياه عنى من قال بحقيقة الاستعمالين.

وإن اعتبرناه مجازياً، فالتقسيم ـ علمياً ـ غير سليم لعدم صدق المقسم عليه صدقاً حقيقياً.

هذا في المستوى الأول للغة، وهي اللغة العامة.

وفي المستوى الثاني، وهو اللغة العلمية، فالظاهر أن وضع المصطلحين سابق على التقسيم، كما يلمس هذا من نصوص (المقنعة) و(التهذيب) و(النهاية) بمقارنتها بنص (التبصرة) الصريح في التقسيم.

وفي ضوئه نستطيع أن نستظهر أن الاستعمال اللغوي الاجتماعي ـ الذي مرَّ أن أوضحته ـ نقل إلى الفقه، واصطلح على الأول منه بـ (المطلق) وعلى الثاني بـ (المضاف).

ثم وبعد أن استقر المصطلحان، وكل منهما يطلق عليه لفظ (ماء) ـ وإن كان بدون أو مع الإضافة ـ جاء التقسيم.

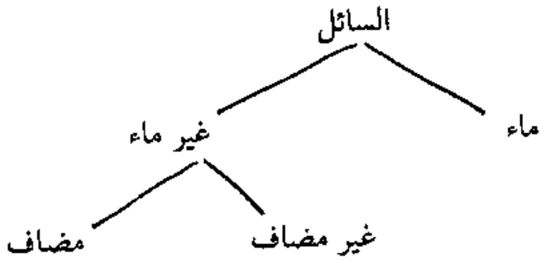
ولعل إلى هذا يرمي سيدنا الأستاذ عندما ألمح إلى مجازية التقسيم.

وكان الأولى أن يكون التقسيم كالتالي:

- أن نقسم السائل إلى: ماء وغير ماء.

- ثم نقسم غير الماء إلى مضاف وغير مضاف.

وخلاصته:



ونحدد الماء بالماء المعروف، ونصطلح عليه بالمطلق.

ونحدد المضاف بالسائل المعتصر من المواد الصلبة كالفواكه والأزهار، والسائل الممتزج بتفاعل مع المواد الأخرى كالخضار واللحوم والحبوب المطبوخات.

ونحدد غير المضاف ببقية السوائل كالألبان والزيوت.

مطهرية الماء:

وبعد أن تبينا أن المراد بالماء هنا هو المطلق فلنلتمس الآن الدليل على الحكم بأنه مطهِّر.

الدليل:

والدليل هو ثبوت ذلك بالضرورة من الدين، واتفاق جميع المسلمين.

قال في (التنقيح: ١/ ١٤): قد تسالم المسلمون كافة على طهارة الماء المطلق في نفسه ومطهريته لغيره».

وفي (أنوار الوسائل: ١/ ٢٠): «فالماء المطلق مطهر ومزيل للحدث والخبث، وذلك بالضرورة من الدين (وهو) من الأحكام القطعية في الشريعة».

ومع هذا ذهب الفقهاء يلتمسون الأدلة على مطهريته من الكتاب والسنة لسببين، هما:

أ ـ الاستئناس.

ب ـ «الحصول على إطلاق في دليل الطهارة والمطهرية يرجع إليه في موارد الشك إذ لا إطلاق للضرورة لحالة الشك»[1].

فاستدلوا لذلك:

١ ـ من القرآن الكريم:

أ ـ بالآية الشريفة: ﴿**وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً**﴾.
بتقريب أن كلمة (طهور) ـ بفتح أوله ـ بمعنى الطاهر في نفسه المطهر لغيره.

قال الشيخ في (التهذيب: ١/ ٢١٤): «والطهور: هو المطهِّر في لغة العرب، فيجب أن يعتبر كل ما يقع[2] عليه اسم الماء بأنه طاهر مطهر إلّا ما قام الدليل على تغيير حكمه»[3].

وعزّزه صاحب الجواهر ببعض النقول عن بعض أهل اللغة، قال: «قال ابن فارس: الطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره.

وقال الأزهري: الطهور في اللغة هو الطاهر المطهر.

وقوله (ع): «هو الطهور ماؤه» أي هو الطاهر المطهر، قاله ابن الأثير.

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ١/ ١٨.
(٢) في النسخة المطبوعة التي بين يدي: (كما يقع)، وصوابه ما ذكر في أعلاه اعتماداً على نصه المنقول في الجواهر: ١/ ٦٦.
(٣) في الجواهر: ١/ ٦٦: «إلّا ما قام الدليل عليه على تغيّر حكمه».

وفي (القاموس)، الطهور: المصدر واسم ما يتطهر به، أو الطاهر المطهر، انتهى.

وعن الزمخشري: أنه حكاه عن أحمد بن يحيى.

وعن (المغرب): أنه حكاه عن تغلب[١].

وفي (المصابيح) للسيد المهدي: «إن المشهور بين المفسرين وأصحاب الحديث والفقهاء وأئمة اللغة أنه بمعنى المطهر أو الطاهر المطهر، انتهى»[٢].

وعضّده ببعض الشواهد الدالة على أن طهور بمعنى الطاهر المطهر.

قال: «وقد وقع استعمال طهور في هذا المعنى في جملة من الأخبار المعتبرة:

- كقوله (ص): (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، وأيما رجل من أمتي أراد الصلاة فلم يجد ماءً ووجد الأرض لقد جعلت له مسجداً وطهوراً).

- و(طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً).

- و(التراب طهور المسلم).

- و(التوبة طهور المذنب).

- و(النورة طهور).

- و(النورة نشرة وطهور للجسد).

- و(اطلِ فإنه طهور).

- و(غسل الثياب يذهب الهم والحزن وهو طهور للصلاة).

- وقوله (ص) وقد سئل عن الوضوء بماء البحر: (هو الطهور ماؤه والحل ميتته).

---

(١) كذا في نسخة (الجواهر) المطبوعة التي بين يدي، وهو تصحيف، وصوابه (ثعلب) ـ بالمثلثة من أوله والعين المهملة بعدها ـ وهو لقب أحمد بن يحيى المتقدم ذكره.

(٢) الجواهر: ١/ ٦٤.

ـ وقال الصادق (ع): (كان بنو إسرائيل إذا أصابهم قطرة من بول قرضوا لحومهم بالمقاريض ، وقد وسع الله عليكم بما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً، فانظروا كيف تكونون).

ـ إلى غير ذلك»[1] .

مناقشة الاستدلال:

١) ونوقش الاستدلال ـ لغوياً ونحوياً ـ بأنه غير ناهض بإثبات أن (طهور) في الآية الكريمة دال على مطهرية الماء بما يلي:

١ ـ إن صيغة (فَعُول) ـ بفتح الفاء ـ توظف في اللغة العربية للمعاني التالية:

أ ـ مصدر، نحو: توضأت وضوءاً، ووقدت وَقوداً، فتقول: تطهرتُ طَهوراً، أي تطهراً أو طهارة.

ب ـ إسم آلة، بمعنى المادة التي تستخدم لغرض ما، نحو: أفطر الصائم بالتمر والماء، فهما فَطوره، بمعنى المادة التي استخدمها للإفطار، فيقال هنا: تطهرتُ بالماء، فهو طهوري، أي المادة التي استعملتها للحصول على الطهارة.

ج ـ صفة، نحو: رسول.

د ـ صيغة مبالغة لاسم الفاعل، مثل: أكول لكثير الأكل، وعطوف لشديد العطف.

والذي ركّز عليه في الاستدلال أن (طهوراً) في الآية الكريمة بمعنى (مطهِّر) أي أنها اسم فاعل، ولكن على هيئة (فعول) لأجل المبالغة.

والإشكال ـ هنا ـ يأتي في أن (طهور) مأخوذ من الفعل الثلاثي الأصلي وهو (طَهُرَ) على زنة (فَعُلَ).

---

(١) الجواهر: ١/ ٦٢ـ ٦٣.

وهذا الوزن كما ينص النحاة، وكما هو مستعمل عند العرب، من الصيغ الفعلية اللازمة، فلا تتعدى إلاّ بزيادة الهمزة من أوله (أَطهر)، أو تضعيف عينه (طَهَّرَ)، أو بواسطة حرف الجر (طهر به).

وعلى هذا:

- فاسم الفاعل منه هو (طاهر)، وهو لازم.

- وصيغة المبالغة من اسم الفاعل تأخذ وظيفته من حيث اللزوم والتعدي.

- و(طهور) لأنه من (طاهر) اللازم فهو أيضاً لازم مثله.

- فيكون - في ضوئه - دالاً على أن الماء الموصوف به هو طاهر، وأيضاً هو في حال أطهر من سواه مما يمكن مقارنته به.

وإليه رمى الراغب الأصفهاني في (المفردات) بقوله: «قال أصحاب الشافعي (رض): الطهور بمعنى المطهر، وذلك لا يصح من حيث اللفظ لأن فعولاً لا يبنى من أفعل أو فعّل، وإنما يبنى ذلك من فَعُلَ».

٢ - إن القول المنسوب لابن فارس ليس قوله، وإنما هو من مسموعاته، فقد جاء في كتابه (مقاييس اللغة: ٣/ ٤٢٨): «والطهور: الماء، قال الله تعالى: **﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾**.

وسمعت محمد بن هارون الثقفي يقول: سمعت أحمد بن يحيى ثعلباً يقول: الطهور: الطاهر في نفسه المطهر لغيره».

واقتصار ابن فارس على روايته سماعاً عن عالم نحوي وهو ثعلب، وعدم النص على أنه من معاني الكلمة لغوياً دليل تحفظه وتحوّطه في المسألة، إذ ربما كان هذا من ثعلب ذكراً للمعنى الفقهي الاصطلاحي للكلمة بعد استقراره لدى الفقهاء، لأن ثعلباً مات في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وبالتوقيت في سنة ٢٩١ هـ.

وكان الزمخشري في (الكشاف) صريحاً في رد ثعلب إن أراد بقوله المنقول عنه المعنى اللغوي، قال: «ـ طهوراً ـ بليغاً في طهارته، وعن أحمد بن يحيى: (هو ما كان طاهراً في نفسه مطهراً لغيره)، فإن كان ما قاله شرحاً لبلاغته في الطهارة كان سديداً، ويعضده قوله تعالى: **﴿وينزل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به﴾**، وإلاّ فليس (فعول) من التفعيل في شيء».

٣ ـ والعبارة المنقولة في (الجواهر) عن الأزهري هي من جملة كلام له ينص فيه على أن (طهور) اسم لما يتطهر به، وهي منقولة عن (لسان العرب) لابن منظور، وتمامها ـ كما في اللسان: مادة طهر ـ: «قال الأزهري: وكل ما قيل في قوله عز وجل: **﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾** فإن الطهور في اللغة هو الطاهر المطهر، لأنه لا يكون طهوراً إلاّ وهو يتطهر به كالوضوء هو الماء الذي يتوضأ به والنشوق ما يستنشق به والفطور ما يفطر عليه من شراب أو طعام».

ويؤيده ما جاء في (الصحاح) المطبوع: «والطهور: ما يتطهر به كالفطور والسحور والوقود، قال الله تعالى: **﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾**».

٤ ـ والذي في (نهاية) ابن الأثير هو التالي: «والماء الطهور في الفقه: هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس، لأن (فعولاً) من أبنية المبالغة، فكأنه تناهى في الطهارة.

والماء الطاهر غير الطهور: هو الذي لا يرفع الحدث ولا يزيل النجس، كالمستعمل في الوضوء والغسل.

ومنه حديث ماء البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» أي المطهِّر».

فهو هنا يتحدث عن المصطلح الفقهي ويفسر الحديث على أساس منه.

فلم يتعرض للمعنى اللغوي للكلمة إلاّ بالإشارة إلى أن وزن فعول من أبنية المبالغة، وكأن التناهي في الطهارة يجعل الطاهر مطهراً.

وإخال أنه يريد أن يقول: إن اصطلاح الفقهاء على الطهور بأنه طاهر مطهر

جاء من دلالة الكلمة على المبالغة في الطهارة، وإلاّ فهي لا تعدية فيها.

٥ ـ المذكور في كتاب المطرزي (المُغَرِّب) المطبوع هو: (وما حكي عن ثعلب: «إن الطهور ما كان طاهراً في نفسه مطهراً لغيره) إن كان هذا زيادة بيان لنهايته في الطهارة فصواب حسن، وإلاّ فليس (فعول) من التفعيل في شيء، وقياس هذا على ما هو مشتق من الأفعال المتعدية كقطوع ومنوع غير سديد».

فالمطرزي لم يحك عن ثعلب، وإنما رد ما حكي عنه.

وفي ضوء ما تقدم من مناقشات لدلالة كلمة (طهور) على معنى (مطهر) لغوياً، نخلص إلى:

أ ـ إن الكلمة لغوياً ونحوياً لا دلالة فيها على معنى المطهرية.

ب ـ والمصطلح الفقهي الذي حمّل الكلمة أو أضاف إليها دلالتها على المطهرية ناشيء من إفادته المبالغة والتناهي في الطهارة.

وبه صرح في (المصابيح) حيث قال ـ بعد ذكره جملة من أقوال اللغويين في معنى طهور ـ: «فهؤلاء ـ وهم عمدة القائلين بخروج التطهير عن معنى طهور ـ اعترفوا بدلالته عليه باللزوم من جهة المبالغة»[1].

ج ـ والمصطلح الفقهي للكلمة * هذه الذات * متأخر عن نزول الآية ـ وإن كان معنى الطهارة الشرعية معروفاً آنذاك لأنه من الظواهر الدينية المألوفة ـ فهو تحميل للكلمة فوق ما تتحمل صيغتها، ولكنه مصطلح ولا مشاحة في الاصطلاح.

ونخلص أيضاً إلى أن أول من أدخل هذا المعنى الفقهي الاصطلاحي للكلمة عالم المعاجم اللغوية هو ثعلب (أحمد بن يحيى النحوي الكوفي)، وعنه حكي، ومنه أُخذ.

وعليه يبقى اللفظ (طهور) في الآية دالاً على الطهارة في حدود ما تقتضيه

---

(١) الجواهر: ١/ ٦٦.

صيغته لغوياً ونحوياً، وهو:

ـ إما الدلالة على أن الماء مادة يتطهر بها إن لم تصرفنا عن ذلك قرينة السياق.

ـ وإمّا الدلالة على المبالغة والتناهي في الطهارة.

وقرينة السياق للآية الكريمة تؤكد هذا المعنى الأخير ـ كما سيأتي ـ.

٢) وكذلك نوقش في دلالة الأحاديث التي استشهد بها الشيخ صاحب الجواهر على أن (طهوراً) بمعنى (مطهِّر)، بما خلاصته:

١ ـ إن (طهور) في حديث «التوبة طهور المذنب» وأمثاله، ظاهر بأنه بمعنى المصدر أي طهارة للمذنب من ذنوبه.

٢ ـ وفي حديث (غسل الثياب) الظاهر منه المصدرية أيضاً بمعنى أنه طهارة لأجل الصلاة.

٣ ـ وواضح أنه في الأحاديث الأخرى هو بمعنى المادة التي يتطهر بها.

هذا مضافاً إلى أن الحمل ـ لغوياً ـ على المصدر أو اسم الآلة أولى من الحمل على معنى المطهرية إلاّ إذا أريد به المعنى الفقهي شريطة أن يكون صدور الحديث بعد استقرار ـ أو على الأقل نشوء ـ المصطلح.

النتيجة:

وبعد هذه المناقشات المتقدمة نقول:

إن قرينة السياق للآية الكريمة ظاهرة في دلالة كلمة (طهور) على المبالغة، قال تعالى: **﴿وهو الذي أرسل الرياح بُشْراً بين يدي رحمته وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً * لنحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناسيَّ كثيراً﴾**.

«وجهة المبالغة كونه لم يُشِبْهُ شيءٌ، بخلاف ما نبع من الأرض ونحوه فإنه تشوبُهُ أجزاء أرضية من مقره أو ممره أو مما يطرح فيه»[1].

---

(١) البحر المحيط: ٦/ ٥٠٥.

وذلك لأن «الماء من أحسن المذيبات فكل المواد تذوب فيه إلى حد ما، ولذا يستحيل وجود مياه نقية في الطبيعة، وماء المطر أنقاها جميعاً لأنه لا يلمس قبل سقوطه إلى الأرض غير الهواء وما يحمله من شوائب قليلة»(١).

وعليه: فالآية الكريمة لا دلالة فيها على مطهرية الماء.

إلا أنه قد يستظهر منها دلالتها على طاهرية أو طهارة الماء بقرينة ﴿وأناسيَّ كثيراً﴾ إن كان نزولها تشريعاً لوجوب طهارة ما يشربه الإنسان المسلم، أو كان نزولها بعد تشريع وجوب طهارة مشروب المسلم.

ب ـ الآية الشريفة: **﴿وينزل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به﴾**.

نزلت هذه الآية الكريمة في موقعة بدر مشيرة إلى ما منَّ الله تعالى به على المسلمين المجاهدين.

«وذلك لأن المسلمين قد سبقهم الكفار إلى الماء، فنزلوا على كثيب رمل، وأصبحوا محدثين ومجنبين، وأصابهم الظمأ ووسوس إليهم الشيطان، فقال: إن عدوكم قد سبقكم إلى الماء وأنتم تصلون مع الجنابة والحدث وتسوخ أقدامكم في الرمل، فمطرهم الله حتى اغتسلوا به من الجنابة وتطهروا به من الحدث»(٢).

ـ ومن سبب نزول الآية.

ـ ومن أنها جاءت في معرض الامتنان.

ـ ومن سياقها.

ـ ومن تنكير كلمة (ماء).

من هذه كلها نفيد أن الآية تشير إلى تشريع لوجوب التطهر من الجنابة للصلاة سبق نزول الآية.

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة: مادة: ماء.

(٢) مجمع البيان: ٩/ ١١٥.

ويعضده قوله (ص): «لا صلاة إلاّ بطهور» الدال على أن تشريع الطهارة جاء مقارناً لتشريع وجوب الصلاة.

وعليه: فالمسلمون في (بدر) وغير بدر يعلمون أن الماء مطهر من الجنابة.

ولكن الذين كانـوا منهم في (بدر) كانوا بحاجـة آنيّـة إلى الماء للتطهر به من الجنابة.

وفي ضوئه: يأتي تنكير كلمة (ماء) بمعنى أنزلنا عليكم كمية من الماء الذي سبق أن شرع حكم وجوب التطهر به من الجنابة لأجل الصلاة لسد حاجتكم إليه.

ولازم هذا كلـه: أن هناك ارتكـازاً عرفيـاً عند المسلمين بأن المـاء مطهر من الجنابة.

وهذا الارتكاز سابق على نزول الآية، والمستفاد من الآية هو أنها أشارت إليه.

وبقرينة هذا الارتكاز ينعقد للآية الشريفة ظهور في الإطلاق.

إشكالية:

وقد أشكل على التعميم أو (العموم) في دلالة الآية بإشكالين:

أولهما: إن الآية خاصة بأهل بدر وتعميمها إلى سائر المسلمين يحتاج إلى دليل يدل على مشاركتهم لهم في الخطاب، إذ ربما كان لوصفهم بأنهم مجاهدون خصوصية استدعت التفضل عليهم بهذا الامتنان.

وجواب الإشكال يعرف مما ذكرناه من وجود ارتكاز في الذهن العرفي الإسلامي العام لمطهرية الماء من الجنابة، فلا حاجة للإطالة بالإعادة.

وثانيهما: إن الآية خاصة بماء المطر لقوله تعالى: **﴿من السماء﴾**.

وجوابه أيضاً يعرف مما ذكرناه من وجود الارتكاز المشار إليه الذي فيه من

التعميم ما يشمل جميع المسلمين وجميع أقسام الماء المطلق فلا طائل في الإعادة.

النتيجة:

ونخلص منه إلى أن الآية الكريمة ظاهرة في الدلالة على مطهرية الماء من الحدث الأكبر.

ج ـ الآية الشريفة: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم للصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنباً فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾**.

والآية هذه بقرينة قوله تعالى: **﴿فإن لم تجدوا ماءً﴾** تدل على مطهرية الماء من الحدث الأصغر والحدث الأكبر، ويأتي لذلك مزيد بيان في مبحث الوضوء إن شاء الله تعالى.

٢ ـ من السنة:

واستدل من السنة الشريفة على مطهرية الماء بـ:

أ ـ الأخبار البيانية في باب الوضوء، فإنها تدل على مطهرية الماء من الحدث الأصغر.

ب ـ الأخبار البيانية في باب الغُسل، فإنها تدل على مطهرية الماء من الحدث الأكبر.

وسنأتي نعرفها في موضعها.

ج ـ الأخبار الآمرة بالغَسل بالماء من النجاسة الخبثية، فإنها تدل على مطهرية الماء من الخبث، وسوف تذكر في محالها.

أقسامه:

سبق أن مرت الإشارة إلى تقسيم الماء في مبحث (التنجس)، وكان أن قسم

الماء هناك إلى: مطلق ومضاف.

والمطلق إلى: كثير (معتصم)، وقليل (غير معتصم).

وكان أساس القسمة هو مدى تأثر الماء بملاقاة النجاسة له وتنجسه بها وعدمه.

وأرجىء البحث فيها هناك إلى هذا المبحث.

وهنا سأستعرض أولاً أساس القسمة، ثم شرائح من الأقسام المختلفة التي ذكرت في الكتب الفقهية ـ متوناً وسواها ـ مع توضيح ما ينبغي توضيحه مما ورد فيها من ألفاظ أو غيرها، ثم الانتهاء إلى التقسيم المناسب.

أما أساس القسمة فالذي ينبغي منهجياً أن يُربط بطبيعة المبحث الذي يدرج فيه.

ففي مبحث (التنجس والتنجيس) ينبغي أن يكون أساس القسمة هو: التأثر بالنجاسة وعدمه.

وفي مبحث (المطهرات) ينبغي أن يكون أساس القسمة: التأثير في التطهير ـ أو ما يعبرون عنه برفع أو إزالة النجاسة ـ.

ولو أخذ مستقلاً يكون أساس القسمة: التأثر والتأثير.

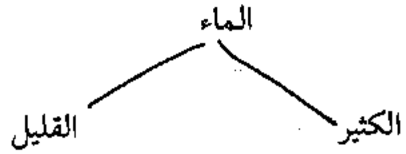
ولكن الأمر ليس كذلك فيما اطلعت عليه من تقسيمات، ففي أكثرها اعتمد التأثر أساساً للقسمة وفي جميع الحالات.

فمثلاً: جعل المحقق الحلي الركن الأول من مبحث (الطهارة) في كتابه (الشرائع) في (الماء)، وهو بهذا يبحثه مستقلاً، ومع هذا اتخذ (التأثر) أساس قسمته، قال في (١/ ١٢): «وباعتبار وقوع النجاسة فيه ينقسم إلى: جارٍ ومحقون وماء بئر».

ومثله تماماً العلامة الحلي في (التبصرة).

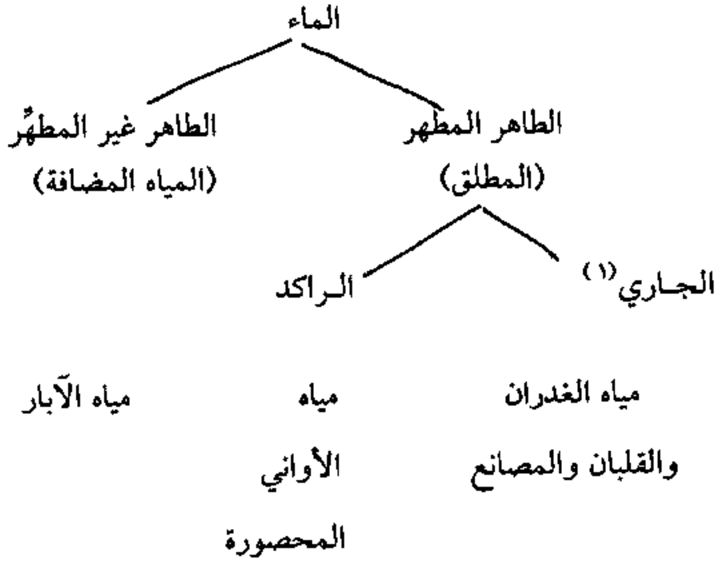
أما التقسيمات التي رأيت أن أنقلها هنا مثاراً للبحث، وأن أعرضها بشكل جداول كوسيلة إيضاح وتوفيراً للوقت، هي:

١ ـ تقسيم الشريف المرتضى في (جمل العلم والعمل ص ٤٩):



ـ «وحد القليل: ما نقص عن كر، والكثير: ما بلغه وزاد عليه».

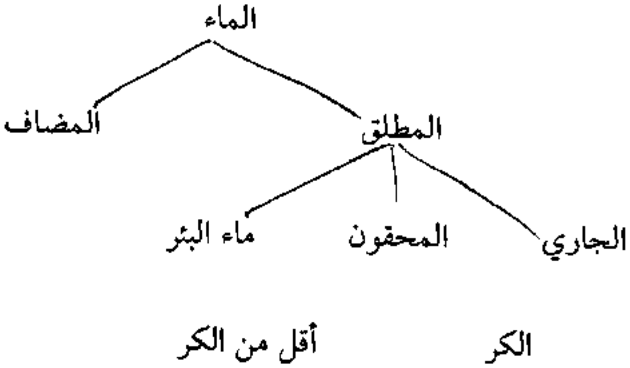
٢ ـ تقسيم الشيخ الطوسي في (النهاية: ص ٢):



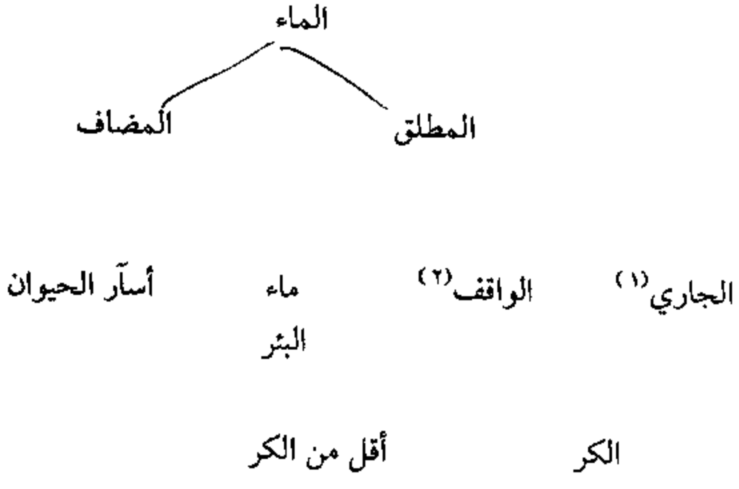
---

(١) ألحق به ماء الحمّام إذا كانت له مادة من المجرى.

٣ ـ تقسيم المحقق الحلي في (الشرائع: ١/ ١٢):



٤ ـ تقسيم العلامة الحلي في (التبصرة: ص ١٥):



(١) كمياه الأنهار، وحكم ماء الغيث حال نزوله، وماء الحمام إذا كانت له مادة حكمه.

(٢) كمياه الحياض والأواني.

٥ ـ تقسيم السيد اليزدي في (العروة: ١/ ٢٤):

الماء

المطلق المضاف

الجاري النابع البئر المطر الكر القليل (دون الكر)

غير الجاري

٦ ـ تقسيم الشيخ آل عصفور في (الحدائق: ١/ ١٧١):

الماء

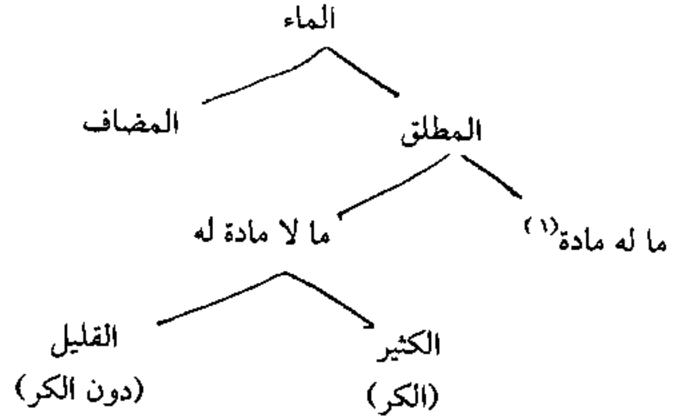
مطلق مضاف

جارٍ راكِد

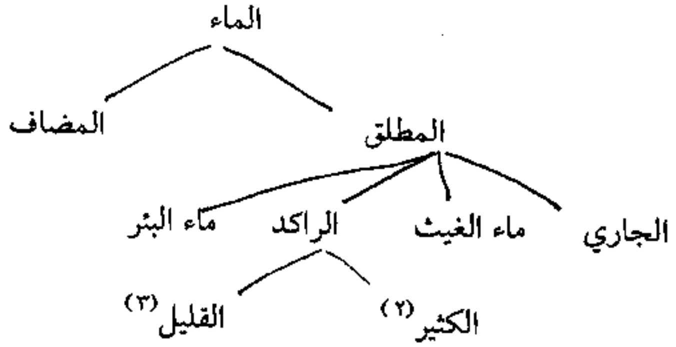
بئر غير بئر كر أقل من كر

سؤر غير سؤر

٧ ـ تقسيم السيد الحكيم في (المنهاج: ١/ ١٩):



٨ ـ تقسيم السيد الخوئي في (المسائل المنتخبة: ص ٦٢):



---

(١) مثّل له بماء الأنهار وماء البئر وماء العيون والثمد.
وألحق ماء المطر حال نزوله به (بذي المادة)، وكذلك ماء الأنابيب المتعارفة في زماننا.
وما في الحياض الصغيرة من ماء الحمام إذا كان متصلاً بالمادة وكانت وحدها كراً اعتصم، وإن لم يكن متصلاً بالمادة أو لم تكن وحدها كراً لم يعتصم.

(٢) الراكد الكثير: الكر وما زاد.

(٣) الراكد القليل: ما دون الكر.

٩ ـ تقسيم الشيخ الخاقاني في (أنوار الوسائل: ١/ ٣٨):

- الماء
  - المطلق
    - المعتصم
      - ذو المادة[٢]
      - غير ذي المادة[٣]
    - غير المعتصم[١]
  - المضاف

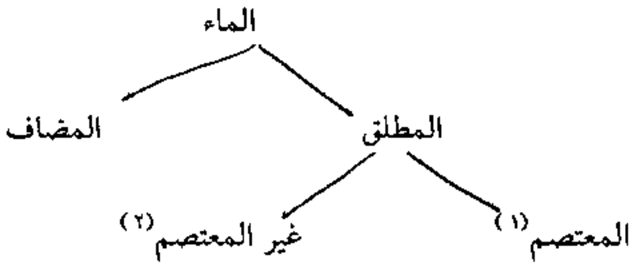
١٠ ـ تقسيم السيد الصدر في (الفتاوى الواضحة: ص ٦١):

- الماء
  - المطلق
    - الكثير
      - ما له مادة
      - المطر (حين نزوله)
      - الراكد (الكر)
    - القليل (أقل من الكر ولا مادة له)
  - المضاف

---

(١) وهو الماء القليل الراكد.
(٢) كالجاري والبئر والحمام.
(٣) كالكر والمطر.

١١ ـ تقسيم الشيخ زين الدين في (كلمة التقوى: ١/ ١):



ولإلقـاء الضوء على محتويـات هذه التقسيمـات بغية معرفتهـا بشكل أوضح نستعرض النقاط التالية:

ـ دورة الماء الطبيعية.

ـ الإسالات الصناعية.

ـ المصطلحات الفقهية.

ـ ثم نعقبها بملاحظات عامة.

دورة الماء الطبيعية:

ـ يغطي الماء حوالي ٧٠٪ من سطح الأرض، ويتمثل هذا بوضوح في مياه المحيطات والبحار والبحيرات الكبيرة والأنهار الكبار.

---

(١) هو ما بلغ مقداره الكر وإن لم تكن له مادة ويسمى بالكثير، أو كانت له مادة يتصل بها وإن لم يبلغ في ذاته مقدار الكر.
ومن هذا القسم: الجاري وماء البئر وماء المطر وماء الحمام وماء الأنابيب المتعارفة في هذه الأزمنة.
ومن الجاري: مياه الأنهار ومياه العيون والثمد.
ومن الكثير: مياه الحياض الكبار التي لا تتصل بمادة، ومياه الغدران التي تجتمع من السيول والأمطار بعد انقطاعها، ومياه المجاري التي تتكون من سيلان الثلوج المتجمدة بعد ذوبانها.

(٢) هو الماء الذي لم يبلغ مقداره الكر ولم تكن له مادة ويسمى أيضاً بالماء القليل.

ـ هذه المياه تتبخر بمفعول تأثير ارتفاع درجة الحرارة، وتصعد إلى أعالي جو الأرض، ثم تتحول بمفعول تأثير انخفاض درجة الحرارة إلى أمطار تعود إلى الأرض ثانية.

ـ وتتوزع عند عودتها إلى: ثلوج وسيول ومياه جوفية.

ـ وتتحول الثلوج بتأثير ارتفاع درجة الحرارة إلى أنهار.

ـ وقد تخزّن بعض مياه الأنهار عند كثرتها في بحيرات صناعية.

ـ أما السيول فقد تمر بمنخفضات طبيعية فتكوّن الغدران، أو بمنخفضات صناعية فتملأها، وهو ما يعرف بالمصانع.

ـ وتخرج المياه الجوفية بعد ذلك ينابيع وآباراً.

ـ والآبار نوعان: الضحلة والارتوازية.

ـ والينابيع تخرج من جوف الأرض إلى سطحها أنهاراً وعيوناً.

ـ والعيون نوعان: متقطعة النبع، وهي ما يعرف بالثمد، ودائمة النبع، وهي ما يعرف بالعيون.

الخلاصة:

المياه السطحية

الأمطار

المياه الجوفية السيول الثلوج

الأنهار

الغدران المصانع

البحيرات الصناعية

الينابيع الآبار

الأنهار العيون الضحلة الارتوازية

المتقطعة النبع (الثمد) الدائمة النبع (العين)

مقارنة:

وبعد أن تبينا باختصار دورة الماء الطبيعية وما تشغله المياه من أوعية أو ظروف طبيعية وصناعية، لا بد من المقارنة بين ما جاء في التقسيمات الفقهية وما هو مذكور في هذه الخلاصة لأوعية المياه، فنقول:

١ ـ الغدران: جمع غدير، وعرّف الغدير لغوياً بأنه القطعة من الماء يغادرها السيل.

وقد رأينا في بيان دورة الماء الطبيعية أن الغدران منخفضات طبيعية تمتلىء عندما يمر بها السيل وتبقى بعده ممتلأة بسبب انخفاضها.

وكانت الغدران قديماً ـ أي في عهد صدور النصوص ـ موضع حاجة الناس، وبخاصة في جزيرة العرب لعدم وجود الأنهار فيها، وكانت تنتشر بعد الأمطار عند طرق القوافل ووسائل النقل بين البلدان، وقريباً من مواطن السكنى.

ومن هنا كثر السؤال عنها وتردد ذكرها في النصوص الشرعية.

٢ ـ المصانع: جمع مصنع ـ ويقال له أيضاً مصنعة وصِنعاً ـ وهو الموضع يتخذ ويحتفر فيه بركة يحتبس فيها الماء.

وأغلب ما يستخدم لجمع ماء المطر.

وكانت تنتشر قديماً في بيوت أبناء جزيرة العرب يخزنون فيها مياه الأمطار للتموين البيتي شرباً أو طبخاً وأمثالهما، لعدم وجود الأنهار ولقلة الآبار ذات الماء العذب أو اليسر.

ولما ذكر نُص عليها في بعض التقسيمات المتقدمة، وبخاصة في المبكرة منها كتقسيم الشيخ الطوسي في (النهاية).

٣ ـ ورأينا في بيان الدورة أن الآبار تنقسم إلى:

أ ـ الآبار الضحلة:

وهي التي يتم حفرها بالآلات اليدوية.

ومن خصائصها أن ماءها يرشح عندما ينزح منها أو يستقى ليوازن سطحه الجوفي.

ب ـ الآبار الارتوازية:

وهي التي يتم حفرها بالآلات الصناعية المعروفة بالآلات الدوارة.

ومن خصائصها أنها تمج ماءها بشكل مستمر بسبب الضغط الناشىء من تعميقها.

وسميت (ارتوازية) نسبة إلى مقاطعة (إرتواز) بفرنسا حيث دقت أول بئر ارتوازية.

وهذا التقسيم حادث لأن الآبار الارتوازية لم تعرف في بلداننا إلّا في زماننا هذا.

ولأن الآبار الارتوازية حديثة العهد، يتعين أن المراد من البئر في لغة الفقه عند القدامى ومن تابعهم في خطة التدوين الفقهي من المتأخرين والمعاصرين، وكذلك في متون الروايات لقدمها، يقتصر على الآبار الضحلة.

٤ ـ ورأينا في بيان الدورة أيضاً أن (العين) تنقسم إلى:

أ ـ العين المتقطعة النبع:

ومن خصائصها أنها «تغتذي بالمياه السطحية المتجمعة فوق أول طبقة صماء بالأرض، وتختفي مياهها صيفاً»(١).

وهذه هي التي عرفت في لغة الفقه بـ (الثمد)، وورد ذكرها بهذا الاسم في بعض التقسيمات المتقدمة.

والثمد ـ نطقاً ـ بفتح الثاء الفوقانية المثلثة وفتح الميم، وإسكانها أيضاً.

ب ـ العين الدائمة النبع:

ومن خصائصها أنها «تستمد مياهها من المياه العميقة ولا تنقطع منها المياه»(٢).

وهذه هي التي عرفت في لغة الفقه بـ (العين)، وورد ذكرها في بعض من التقسيمات السابقة.

الإسالات الصناعية:

وهي التي يتردد ذكرها في رسائل الفقهاء المعاصرين بعنوان (مياه الأنابيب).

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة: مادة: عين.

(٢) م. ن.

والأنابيب: جمع أنبوب، وهو ـ علمياً ـ جسم أسطواني مجوف طويل، يصنع في الغالب من المعدن، ويعرف بـ (الماسورة) أيضاً Hollow - Cylinder .

ويستخدم لجريان الماء داخله من المصدر إلى أماكن التوزيع في البيوت وغيرها.

ـ وتتكون الإسالة العامة من حوض كبير (صهريج) على سطح الأرض أو تحت سطحها مباشرة، يخزن فيه الماء بعد أن ينقّى، ويعقّم.

ثم يضخ إلى حوض كبير آخر عالٍ على مرتفع من الأرض أو رافعات صناعية Water - tank.

ويعرف عامياً بـ (التانكي) تعريباً لاسمه بالإنجليزية.

ثم يسال الماء من هذا الخزان العالي عن طريق الأنابيب إلى أماكن وجهات توزيعه من منازل وغيرها.

وهذه هي التي عناها من ذكرها في تقسيمه من المعاصرين لأنها المستخدمة والمعروفة في بلاد العراق مصدر الرسائل العملية.

ـ وهناك نوع آخر من الإسالة يتم توزيع الماء فيه عن طريق الأنابيب من مصدر الإسالة العام إلى أحواض صغيرة تصنع تحت سطح الأرض عند كل منزل أو مكان من محال التوزيع.

ثم يضخ الماء من هذه الحياض الصغيرة إلى خزانات موضوعة على سطوح المباني عن طريق المحركات الميكانيكية Motors.

ويسال الماء ـ بعد هذا ـ من الخزانات العالية إلى أماكن توزيعه في المبنى عن طريق الأنابيب ذات الصنابير أو الحنفيات Cocks.

وهذا النوع من الإسالة لا يزال مستخدماً في كثير من مدن وقرى جزيرة العرب.

ـ ويوجد نوع ثالث من هذه الإسالات، يتم عن طريق صنع خزان على سطح المبنى ويملأ بالماء من سيارات نقل الماء بواسطة ربط خرطوم الماء المتصل بخزان

السيارة بأنبوب (ماسورة)، ثم يضخ إلى الخزان، ويسال ـ بعد هذا ـ من الخزان إلى أماكن توزيعه في المبنى عن طريق الأنابيب (المواسير) ذات الحنفيات (الصنابير).

وهذا منتشر حالياً بين سكان الشقق في الكويت.

ملحوظة:

ونظراً لتنوع الإسالات الصناعية كان من الأولى، التفصيل في الرسائل العملية عند ذكر (مياه الأنابيب)، أو تقييد الموضوع بما هو ماثل حالياً في العراق، وعدم تعميم الحكم.

المصطلحات الفقهية:

المصطلحات الفقهية التي ذكرت في التقسيمات، هي:

١ ـ ما له مادة	ويقابله	ما ليس له مادة
٢ ـ الكثير	ويقابله	القليل
٣ ـ الجاري	ويقابله	الراكد
٤ ـ المعتصم	ويقابله	غير المعتصم

ـ ما له مادة/ ما ليس له مادة:

قال في (المخصص: ٩/ ١٣٢): «وقد مد النهرُ يمد مداً، وامتد، ومده غيرُه وأمده.

ومادة الشيء ما يمده».

وفي (المعجم الوسيط): «المادة: كل شيء يكون مدداً لغيره».

فالمادة ـ هنا ـ: المدد، كالينبوع يمد النهر بالماء، والخزان الكبير يمد الأنابيب بالماء.

وقد ورد استعمال (مادة) بمعنى (مدد) في لغة الحديث الشريف، ومنه أخذ المصطلح الفقهي.

ففي (التهذيب: ١/ ٢٣٤): «عن ابن بذيع: قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا (ع)، فقال: ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلاّ أن يتغير ريحه أو طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه، لأن له مادة».

فقولهم: ما له مادة، أو ذو المادة، أي الذي له مدد يمده بالماء ويموّنه به.

وما ليس له مادة، أو غير ذي المادة، أي الذي لا مدد له يرفده بالماء.

ـ الكثير/ القليل:

لهذين المصطلحين إطلاقان، هما:

أ ـ ما اتخذت فيه الكرية وحدها مقياس التقابل والفارق بينهما، فما كان مقداره كراً فصاعداً هو الكثير، . . . وما كان مقداره دون الكر هو القليل.

وهذا كما في تقسيم الشريف المرتضى وتقسيم السيد الحكيم وتقسيم السيد الخوئي.

ب ـ ما اتخذت فيه الكرية والمادية مقياس التقابل والفارق بينهما: فما كان مقداره كراً فصاعداً، أو كان له مادة فهو الكثير، . . وما لم يكن ذا مادة، أو لم يبلغ مقداره الكر فهو القليل، كما في تقسيم السيد الصدر.

ويعرف مراد الفقيه من إطلاقهما: أهو على النحو الأول أم على النحو الثاني، من قرينة السياق، أو من تحديده لهما إن وجد.

ـ الجاري/ الراكد:

الجاري: ما كان له مادة.

والراكد: ما ليس له مادة، كراً كان أو دونه، . . وقد يسمى بـ (الواقف) وبـ (المحقون) من حقن الماء بمعنى جمعه وحبسه.

ـ المعتصم/ غير المعتصم.

يقال ـ لغة ـ: عصم الشيء: منعه، فهو معتصم، أي ممتنع، واعتصم: امتنع.

فالاعتصام ـ هنا ـ: الامتناع من التأثر بالنجاسة بمجرد الملاقاة، أي تكون في الماء مناعة من التنجس بمجرد ملاقاة النجس.

والمناعة تكون فيما إذا كان كراً أو كان له مادة.

فالكرية والمادية عاصمتان للماء من الانفعال بالنجس بمجرد الملاقاة.

فالمعتصم ـ إذاً ـ هو ما كان مقداره كراً، أو كان له مادة.

وغير المعتصم: بخلافه، أي ما لم يبلغ مقداره كراً، ولم يكن له مادة.

ملاحظات عامة:

١ ـ جعل الشيخ الطوسي القليب قسيماً للبئر، بينما لم يفرده الآخرون لأن البئر والقليب لفظان مترادفان على معنى واحد.

ويبدو أن الشيخ يريد من القليب في هذا السياق الحفرة التي يجتمع فيها الماء، لأنه قال بعد هذا التقسيم: «فأما مياه الغدران والقلبان فإن كان مقدارها مقدار الكر... فإنه لا ينجسها شيء مما يقع فيها من النجاسات إلّا ما غيّر لونها أو طعمها أو رائحتها».

ومن قبله أفاد هذا الشيخ المفيد في (المقنعة) كما يظهر من كلامه، قال: «هذا إذا كان الماء في غدير أو قليب، فأما إذا كان في بئر أو حوض أو إناء... إلخ»[١].

ولكن هذه ليست بقليب لأن القليب ـ لغة ـ البئر مطلقاً.

وقيل: القليب هو البئر قبل أن تطوى.

وعرفاً لا يفرقون بين البئر والقليب.

ومما يلاحظ ـ هنا ـ أيضاً: أن (القلبان) جمع عامي غير فصيح، والجمع الفصيح هو: قُلُب ـ بضم أوليه ـ وأَقْلِبة وأَقْلاب وقُلْبة.

---

(١) التهذيب: ١/٢١٧.

٢ ـ إن العلامـة الحلـي تفرد بذكر أسـآر الحيوان قسماً للماء، وتبعه صاحب الحدائق.

٣ ـ ماء الحمّام الذي يذكره القوم في المتون الفقهية والرسائل العملية، والذي أشير إليه في جملة من التقسيمات المذكورة، هو ظاهرة عمرانية قديمة كانت قبل أن توجد الإسالات الصناعية، وقبل أن تنتشر الحمامات الخاصة في المنازل والدور.

وكان الحمام العمومي القديم يتكون من حوض كبير وحياض صغيرة متصلة به، وكان الحوض الكبير يملأ بنقل الماء إليه بواسطة الأواني والأوعية اليدوية.

فأثيرت التساؤلات عن اعتصامه من النجاسة وعدم اعتصامه، وأجيب عنها، ونَقَلَتْ ذلك النصوصُ الشرعية.

وكانت هذه الظاهرة قديماً مما تعم به البلوى وتكثر إليه الحاجة، فكان على الفقيه أن يفتي الناس بحكمه.

أما اليوم فقد استخدمت أنابيب الإسالة في الحمامات العمومية فلم يعد لها حكم خاص بها، وأصبح حكمها حكم مياه الإسالات.

مضافاً إلى أن الحمامات العمومية قلّت، وفي طريقها إلى الزوال، لانتشار الحمامات الخاصة في الدور والمنازل العامة كالفنادق والمنشآت الأخرى، فلا توجد حاجة لذكرها.

التقسيم المختار:

ونظراً إلى أن تقسيم أستاذنا السيد الحكيم أبعد عن المآخذ التي قد تؤخذ على التقسيمات الأخرى وألصق بطبيعة الموضوع لأنه جامع لكل مصاديق الماء تحت أقسامه جمعاً شاملاً، كان هو التقسيم المختار الذي سيرتبط به بحثنا في كيفية التطهير بالماء.

وخلاصته ـ كما تقدمت ـ هي:

الماء المطلق

ما له مادة	ما ليس له مادة
	الكثير (كراً فأكثر) — القليل (أقل من الكر)

ويشمل ما له مادة:

ـ الماء الجاري المتصل بالنبع.

ـ ماء العيون حالة استمرار النبع.

ـ مياه الآبار حال دوام الرشح في الضحلة، وحال دوام النبع في الارتوازية.

ـ مياه الأنابيب إذا كان ما في الخزان الرئيس كراً فأكثر.

ولعرفان هذه عند الجميع لا أرى ضرورة تعريفها.

ولهذا سأقتصر على تعريف (الكر) وبيان المقصود منه.

الكـــرّ:

تعريفه:

الكر: من وحدات الكيل المألوفة والمعروفة في العراق عصر صدور النصوص التي تضمنته لتحديد كمية الماء الكثير من حيث الوزن والحجم.

فقد جاء في (لسان العرب): «والكر مكيال لأهل العراق».

وورد في معرض التقدير على لسـان الفقيـه البصـري ابن سيرين حيث قال:

«إذا كان الماء قدر كر لم يحمل القذر»، وفي رواية: «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل نجساً».

وفسره ابن الأثير في (النهاية: ٤/ ١٦٢) بعد ذكره حديث ابن سيرين بقوله: «الكر بالبصرة ستة أوقار».

وهو دليل استخدامه عند أهل البصرة.

إلاّ أنه لم يكن مألوفاً ولا معروفاً عند الكثيرين من أهل الحجاز مصدر النصوص الشرعية.

ويدل على هذا إقرانه ـ في الغالب ـ عندما يذكرونه بتحديده بوحدات الكيل الأخرى أو بوحدات الوزن أو وحدات المساحة.

وفي أمثال سؤال إسماعيل بن جابر ما يشير إلى هذا، قال: «سألت أبا عبدالله (ع) عن الماء الذي لا ينجسه شيء ؟

قال: كر.

قلت: وما الكر ؟

قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار».

تقديره:

١ ـ قدر بستة أوقار، كما قرأنا في نص (النهاية) المذكور في أعلاه.

والوقر ـ بكسر الواو ـ الحمل، «وأكثر ما يستعمل في حمل البغل والحمار»[1].

ولعله على أساس منه قال في (لسان العرب): «والكر ستة أوقار الحمار».

٢ ـ وقدر بوحدة كيل أخرى، هي (القفيز)، قال في (لسان العرب): «وهو

---

(١) النهاية لابن الأثير: ٥/ ٢١٣.

(يعني الكر) عند أهل العراق: ستون قفيزاً، والقفيز ثمانية مكاكيك، والمكوك صاع ونصف، وهو ثلاث كيلجات».

٣ ـ وقدر بـ (الوسق) ـ وهو وحدة كيلية أيضاً ـ قال الأزهري: «الكر ستون قفيزاً، والقفيز ثمانية مكاكيك، والمكوك صاع ونصف.

فهو ـ على هذا الحساب ـ اثنا عشر وسقاً، وكل وسق ستون صاعاً».

٤ ـ وقدر بـ (الإردب) قال في (المعجم الوسيط): «الكر: مكيال لأهل العراق، أو ستون قفيزاً، أو أربعون إردباً».

٥ ـ وقدر بـ (الرطل)، وهو من وحدات الوزن.

٦ ـ وقدر من وحدات المساحة بـ (الشبر) و(الذراع).

وهذا ما سنراه فيما يليه.

تقديره عند فقهائنا:

سلك فقهاؤنا في تحديد كميته ـ تبعاً للنصوص الشرعية ـ تقديرين، هما:

أ ـ التقدير بالوزن.

ب ـ التقدير بالحجم.

ـ التقدير بالوزن:

ووحدة التقدير التي قالوا بها هنا هي (الرطل)، وذهبوا فيه مذهبين، هما:

١ ـ مذهب الصدوقين ـ على ما حكي عنهما ـ والسيد المرتضى، وهو: (١٢٠٠) ألف ومائتا رطل مدني.

قال السيد في (جمل العلم والعمل: ص ٤٩): «وحدّ الكر: ما قدره ألف ومائتا رطل بالمدني».

وحكي هذا عن (ناصرياته) أيضاً.

٢ ـ مذهب المشهور، وهو: (١٢٠٠) ألف ومائتا رطل عراقي.

الدليل:

١ ـ لم أعثر فيما بين يدي من مراجع على دليل المذهب الأول، إلاّ ما ألمح إليه أستاذنا السيد الحكيم مما يصلح لأن يكون دليلاً عليه، وخلاصته:

إنه يمكن الاستدلال له بمرسلة ابن أبي عمير عن الإمام الصادق (ع): «قال: الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء ألف ومائتا رطل».

بتقريب أن المراد بالرطل في هذه المرسلة الرطل المدني بقرينة رواية علي بن جعفر عن أخيه الإمام الكاظم (ع) قال: «سألته عن جرة ماء فيها ألف رطل وقع فيه أوقية بول، هل يصلح شربه ؟ أو الوضوء منه ؟ قال: لا يصلح»، وذلك بحمل الرطل في نص ابن جعفر على الرطل المدني لأن السائل والمسؤول مدنيان.

والسبب في ذلك أنه لو حمل الرطل في هذا النص على العراقي وكذلك في نص ابن أبي عمير لتنافيا، لأن مفهوم نص ابن أبي عمير ظاهر في عدم تنجس ما هو أقل من ألف ومائتي رطل، ومنطوق نص ابن جعفر ظاهر في تنجسه.

وعليه: يحمل الرطل في نص ابن أبي عمير على المدني لدفع التنافي، وبذلك يتم الاستدلال على تقدير الكر ـ وزناً ـ بألف ومائتي رطل مدني.

٢ ـ واستدل للمشهور بـ :

ـ مرسلة ابن أبي عمير المقدم ذكرها.

صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الصادق (ع): «قال: قلت له: الغدير فيه ماء مجتمع تبوّل فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب ؟

قال: إذا كان قدر كر لم ينجسه شيء، والكر ستمائة رطل».

ووجه الاستدلال:

١ ـ من حيث السند:

الروايتان معتبرتان في رأي المشهور لارتفاع اعتبار نص ابن مسلم إلى مستوى الصحيح، ولأن المرسل في نص ابن أبي عمير هو ابن أبي عمير الذي ترقى مراسيله في رأي المشهور إلى مستوى الاعتبار وصحة الاحتجاج بها.

٢ ـ من حيث الدلالة:

أ ـ كل من النصين نَصٌّ في تحديد الكمية من حيث عدد الوحدات الوزنية.

ب ـ إلاّ أنهما مجملان من حيث المراد من الرطل.

والإجمال فيهما آت من أن لفظ (رطل) فيهما مشترك لفظي، له ثلاثة معانٍ كان يستعمل فيها في عهد النصوص ويطلق عليها، وهي الرطل العراقي والرطل المكي والرطل المدني.

وعليه: يكون كل معنى من هذه المعاني الثلاثة يحتمل أنه مراد المتكلم ومقصوده.

وبتعبير آخر: إن كلاً من كلمتي (رطل) في النصين تدل على معنى واحد من المعاني الثلاثة، ولكن على نحو البدل، أي أنها تدل على العراقي أو المكي أو المدني[١].

وعلى أساس منه: لا بد من التماس القرينة المعينة التي تعين المعنى المراد للمتكلم من هذه المعاني.

وهناك أكثر من وجه لبيان القرينة المعينة، منها:

١ ـ ما ذكره أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ١/ ١٢٥) حيث أوضح أن كلاً من النصين يكون قرينة على تعيين المراد من الآخر.

---

(١) الرطل العراقي = ١٣٠ درهماً شرعياً/ المدني = ١٩٥ درهماً شرعياً/ المكي = ٢٦٠ درهماً شرعياً.

ويتم هذا: بحمل الرطل في المرسلة على العراقي بقرينة الصحيحة، وبحمله في الصحيحة على المدني بقرينة المرسلة.

وذلك لأنه «لو حملت المرسلة على غير الرطل العراقي كانت الصحيحة منافية لها على أي معنى حمل الرطل فيها، فيتعين حمل الرطل فيها على العراقي.

وكذا القول في الصحيحة فإنها لو حملت على غير المكي لنافتها المرسلة على أي معنى حمل الرطل فيها، فيتعين حمل الرطل فيها على المكي».

٢ ـ ما ذكره أستاذنا السيد الخوئي، فقد جاء في (التنقيح: ١/ ١٩١): «إن كل واحدة منهما (يعني الروايتين) معينة لما أريد منه في الأخرى حيث إن لكل منهما دلالتين: إيجابية وسلبية، وهي مجملة بالإضافة إلى إحدى الدلالتين، وصريحة بالإضافة إلى الأخرى.

وصراحة كل منهما ترفع الإجمال عن الأخرى، وتكون مبينة لها لا محالة.

فصحيحة محمد بن مسلم لها دلالة:

أ ـ على عقد إيجابي وهو أن الكرّ ستمائة رطل.

ب ـ وعلى عقد سلبي وهو عدم كون الكر زائداً على ذلك المقدار.

وهي بالإضافة إلى عقدها السلبي ناصّة لصراحتها في عدم زيادة الكر عن ستمائة رطل ولو بأكثر محتملاته الذي هو الرطل المكي فهو لا يزيد على ألف ومائتي رطل بالأرطال العراقية.

إلاّ أنها بالنسبة إلى عقدها الإيجابي مجملة إذ لم يظهر المراد بالرطل بعدُ.

هذا حال الصحيحة.

وأما المرسلة فلها أيضاً عقدان:

أ ـ إيجابي، وهو أن الكر ألف ومائتا رطل.

ب ـ وسلبي، وهو عدم كون الكر أقل من ذلك المقدار.

وهي صريحة في عقدها السلبي لدلالتها على أن الكر ليس بأقل من ألف ومائتي رطل قطعاً ولو بأقل محتملاته الذي هو الرطل العراقي.

ومجملة بالإضافة إلى عقدها الإيجابي لإجمال المراد من الرطل ولم يظهر أنه بمعنى العراقي أو المدني أو المكي.

وحيث إن الصحيحة صريحة في عقدها السلبي لدلالتها على عدم زيادة الكر على ألف ومائتي رطل بالعراقي، فتكون مبينة لإجمال المرسلة في عقدها الإيجابي، وتدل على أن الرطل في المرسلة ليس بمعنى المدني أو المكي، وإلاّ لزاد الكر عن ستمائة رطل حتى بناء على إرادة المكي منه، لوضوح أن ألفاً ومائتي رطل مدنياً كان أم مكياً يزيد عن ستمائة رطل ولو كان مكياً.

فهذا يدلنا على أن المراد من ألف ومائتي رطل في المرسلة هو الأرطال العراقية لئلا يزيد الكر عن ستمائة رطل كما هو صريح الصحيحة، بل قد استعمل الرطل بهذا المعنى في بعض الأخبار[1] من دون تقييده بشيء، ولما سئل (الإمام)

---

(١) هو رواية الكلبي النسابة: «أنه سأل أبا عبدالله (ع) عن النبيذ؟

فقال: حلال.

فقال: إنّا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك؟!

فقال: شه شه، تلك الخمرة المنتنة.

قلت: ـ جعلت فداك ـ فأي نبيذ تعني؟

فقال: إن أهل المدينة شكوا إلى رسول الله (ص) تغيّر الماء وفساد طبائعهم فأمرهم أن ينبذوا، فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له فيعمد إلى كف من تمر فيقذف به (فيلقيه) في الشن فمنه شربه ومنه طهوره.

فقلت: وكم كان عدد التمر الذي في الكف؟

قال: ما حمل الكف؟

فقلت: واحدة أو اثنتين.

فقال: ربما كانت واحدة وربما كانت اثنتين.

عما قصده بيّن (ع) أن مراده منه هو الرطل العراقي.

بل ربما يظهر منها أن الشائع في استعمالات العرب هو الرطل العراقي حتى في غير العراق من غير أن يتوقف ذلك عى نصب قرينة عليه.

كما أن المرسلة لما كانت صريحة في عدم كون الكر أقل من ألف ومائتي رطل على جميع محتملاته كانت مبينة لإجمال الصحيحة في عقدها الإيجابي، وبياناً على أن المراد بالرطل فيها خصوص الأرطال المكية، إذ لو حملناه على المدني أو العراقي لنقص الكر عن ألف ومائتي رطل بالأرطال العراقية، وهذا من الوضوح بمكان.

وبالجملة: إن النص من كل منهما يفسر الإجمال من الأخرى. وهذا جمع عرفي مقدم على الطرح بالضرورة».

التقدير بالحجم:

وقرر التقدير التكعيبي ـ هنا ـ على أساس أن شكل الحجم للكر مكعب أو أسطواني أو متوازي المستطيلات، ولعله ليسر وسهولة تقدير الأشكال الأخرى على ضوء تقديرها.

وأخذ الشبر والذراع وحدتي قياس لاعتبارهما آنذاك ولتيسرهما لدى كل مكلف وفي كل وقت ولسهولة تقديرهما حتى بالنظر.

الأقوال:

وأهم الأقوال في المسألة، هي:

١ ـ تحديد الحجم بـ ٤٢ و(٨/٧) شبراً مكعباً.

فقلت: وكم كان يسع الشن ماءً؟

فقال: ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك.

فقلت: بأي الأرطال؟

فقال: أرطال مكيال العراق».

وهو قول المشهور، والرأي الأشهر من بين الآراء في المسألة وقال به من القدامى أمثال: الشيخ الطوسي في (النهاية) و(الاقتصاد)، والمحقق الحلي في (الشرائع)، والعلامة الحلي في (التبصرة) و(الإرشاد)، والشهيد الثاني في (الروضة).

ومن المتأخرين: السيد صاحب الرياض في (الرياض)، والشيخ صاحب الجواهر في (الجواهر).

ومن متأخري المتأخرين والمعاصرين: السيد اليزدي في (العروة) والسيد الحائري القمي والسيد الشاهرودي والسيد الخونساري والسيد الخميني والسيد الكلبايكاني والسيد المرعشي في (حواشي العروة) والشيخ المبارك القطيفي في (الهداية).

٢ ـ تحديده بـ ٣٦ شبراً مكعباً.

وبه قال أمثال: السيد صاحب المدارك من المتأخرين، ومن متأخريهم والمعاصرين: الشيخ البروجردي في (نهج الهدى) والشيخ الخاقاني في (أنوار الوسائل) والسيد الميلاني والسيد الرفيعي والسيد شريعتمداري في (حواشي العروة) والشيخ زين الدين في (كلمة التقوى).

٣ ـ تحديده بـ ٢٧ شبراً مكعباً.

ويأتي من حيث الشهرة بعد القول الأول.

وإليه ذهب من المتأخرين أمثال: الشهيد الأول ـ كما عن الروضة ـ، والمحقق الكركي ـ كما حكاه عنه في (التنقيح: ١/١٩٧) ـ، والشيخ الأردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان).

ومن متأخريهم والمعاصرين أمثال: الشيخ آل شبير ـ كما حكاه حفيده في أنوار الوسائل ـ، والشيخ الستري البحراني في (معتمد السائل)، والشيخ آل صاحب الجواهر والسيد الحكيم والسيد الطباطبائي القمي والسيد الخوئي في (حواشي العروة)، وسيدي الوالد الشيخ الفضلي ـ كما أفاد ذلك شفهياً ـ.

وعرف هذا القول ـ في كتب الفقه ـ بقول القميين، لإفتاء أكثر الفقهاء القميين به.

الدليل:

١ ـ وعمدة ما استدل به للقول الأول: هو ما روي عن أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله (ع) عن الكر من الماء: كم يكون قدره؟

قال: إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصفاً في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض فذلك الكر من الماء».

أ ـ بتوثيق سند الرواية:

وذلك لأن فيه ما يدعو إلى التوثيق بسبب الاشتباه في بعض رجال السند، والاختلاف في وثاقة بعضهم.

والسند ـ كما في (الاستبصار: ١/ ١٠) ـ هو: «وأخبرني الشيخ (ره) عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن أبي بصير».

فقالوا:

ـ إن أحمد بن محمد هو أحمد بن محمد بن عيسى بقرينة رواية محمد بن يحيى العطار عنه وروايته عن عثمان بن عيسى.

ـ إن عثمان بن عيسى ـ وإن كان واقفياً ـ ثقة.

ـ إن ابن مسكان هو عبدالله.

ـ إن أبا بصير هو ليث المرادي بقرينة رواية عبدالله بن مسكان عنه.

وبهذا تكون الرواية موثقة.

ب ـ بتوجيه دلالتها على المطلوب:

لأن في الدلالة ما يستدعي التوجيه وهو اقتصارها على ذكر بُعدين فقط من أبعاد الحجم الثلاثة.

فقالوا:

إن اقتصار الرواية على ذكر بُعدين فقط هو المألوف والمعروف، وفي هديهما يستنتج البعد الثالث، ومساوياً لهما لأن ذلك هو المتعارف.

وعلى هذا:

تكون الرواية من حيث السند موثقة ـ كما تقدم ـ.

ولا أقل من أنها منجبرة بعمل الأصحاب.

ومن حيث الدلالة تفيد أن حجم الكر هو حاصل ضرب ٣,٥ × ٣,٥ × ٣,٥= ٤٢ و (٧/ ٨) شبراً مكعباً كما نص عليه غير واحد.

وعلى وجه الدقة ٤٢,٧٨٥ شبراً مكعباً.

٢ ـ واستدل للقول الثاني بصحيحة إسماعيل بن جابر. قال: «قلت لأبي عبدالله (ع): الماء الذي لا ينجسه شيء؟ قال: ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته».

بالتقريب التالي:

أ ـ الذراع تساوي شبرين، فذراعان تساويان أربعة أشبار، وذراع وشبر تساويان ثلاثة أشبار.

ب ـ المراد من (السعة) في الصحيحة: مساحة القاعدة.

ج ـ والمراد بذراع وشبر في الصحيحة طول ضلع القاعدة.

د ـ إن الشكل الهندسي المقصود هنا هو متوازي المستطيلات.

هـ ـ ومن المعلوم هندسياً أن حجم متوازي المستطيلات يساوي: مساحة القاعدة × الارتفاع (العمق).

و ـ وعليه:

فمساحة القاعدة تستخرج بضرب: ٣ × ٣= ٩ أشبار مربعة، ثم لاستخراج الحجم يضرب ٩ × ٤ = ٣٦ شبراً مكعباً.

٣ ـ واستدل للقول الثالث بـ :

ـ صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة، ولكن بالتقريب التالي:

أ ـ الذراع يقدر بشبرين ـ كما تقدم ـ .

ب ـ المقصود بـ (السعة) في الصحيحة: مساحة القاعدة ـ مثلما تقدم ـ .

ج ـ الذراع والشبر في الصحيحة واللذان يساويان ثلاثة أشبار، هما طول قطر القاعدة.

د ـ والشكل الهندسي المقصود هنا هو الأسطواني، بقرينة رواية السبعة والعشرين الآتية، وموافقة كمية الحجم الأسطواني لمدلول رواية الوزن ـ كما ستأتي الإشارة إليه ـ .

هـ ـ حجم الشكل الأسطواني ـ هندسياً ـ يساوي: مساحة القاعدة × الارتفاع (العمق).

و ـ مساحة القاعدة للشكل الأسطواني هي مساحة الدائرة، وتستخرج بضرب نصف القطر × نصف المحيط.

والمحيط يساوي ثلاثة أضعاف القطر.

ولأن القطر ـ هنا ـ يساوي: ثلاثة أشبار.

فنصفه يساوي: ١,٥ شبراً ونصف الشبر.

والمحيط ـ هنا ـ يساوي: ٣ × ٣ = ٩ أشبار.

ونصف المحيط يساوي: ٤,٥ أربعة أشبار ونصف الشبر، ولاستخراج مساحة القاعدة ـ هنا ـ نضرب نصف القطر في نصف المحيط، أي: ١,٥ × ٤,٥ = ٦,٧٥ أشبار.

ثم نضرب مساحة القاعدة المذكورة في الارتفاع (العمق) لاستخراج حجم الكر، أي: ٦,٧٥ × ٤ = ٢٧ شبراً مكعباً.

ـ وصحيحة إسماعيل بن جابر الأخرى، قال: «سألت أبا عبدالله (ع) عن الماء الذي لا ينجسه شيء؟

قال: كر.

قلت: وما الكر؟

قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار».

بتقريب:

أ ـ إن الشكل الهندسي المقصود ـ هنا ـ هو المكعب، بقرينة تساوي البعدين المذكورين في الصحيحة والبعد الثالث المفهوم منهم ـ كما سيأتي فيما يليه ـ.

ب ـ إن الصحيحة «وإن لم تشتمل على ذكر شيء من الطول والعرض والعمق إلّا أن السائل كغيره يعلم أن الماء من الأجسام، وكلّ جسم مكعب يشتمل على أبعاد ثلاثة لا محالة.

فإذا قيل: ثلاثة في ثلاثة، مع عدم ذكر البعد الثالث علم أنه أيضاً ثلاثة.

كما يظهر هذا بمراجعة أمثال هذه الاستعمالات عند العرف فإنهم يكتفون بذكر مقدار بعدين من أبعاد الجسم إذا كانت أبعاده الثلاثة متساوية»[1].

وعليه:

يكون حاصل ضرب ٣×٣×٣ هو مقدار الكر، وهو ٢٧ شبراً مكعباً.

الموازنة:

والموازنة ـ هنا ـ تقوم بين صحيحة ابن جابر الأولى ورواية أبي بصير.

---

(١) التنقيح: ١/٢٠٢.

ثم بين الاستظهارين لصحيحة ابن جابر الأولى.

فنقول:

١ - إن رواية أبي بصير لا تنهض إلى مستوى معارضة الصحيحة، وذلك لضعف سندها الناشيء من تردد (أبي بصير) بين الموثق والضعيف.

وما ذكر لتطبيق الاسم على أبي بصير الموثق، وهو أن أكثر روايات ابن مسكان هي عن أبي بصير الموثق أقصى ما يفيدنا الظن بذلك، ومن بعدُ الظنّ بالصدور ظناً لا يرقى في مستواه إلى مستوى الظن المطمئن بالصدور كما هو في الصحيحة.

يضاف إليه:

مطابقة كمية الماء التي تبلغ سبعة وعشرين شبراً مكعباً للوزن بشهادة أكثر من فقيه قام بالتجربة.

ففي (المستمسك: ١/ ١٣١): «وَوَزَنَ ماءَ النجف في هذه الأزمنة جماعة فكان وزنه يساوي ثمانية وعشرين شبراً تقريباً، وبعض الأفاضل منهم ذكر أنه يساوي سبعة وعشرين شبراً».

وفي (التنقيح: ١/ ٢٠٢): «إنّا وزنا الكر ثلاث مرات ووجدناه موافقاً لسبعة وعشرين».

وفي (نهج الهدى: ١/ ٣٠): «وكفاية بلوغ المجموع سبعة وعشرين كما هو مذهب القميين قريب جداً لكونه أقرب إلى ما اعتبروه من الوزن الخاص الذي هو ألف ومائتا رطل بالعراقي.

وقد قدرناه في النجف الأشرف مع جمع من الأفاضل فكان يساوي ثمانية وعشرين شبراً ونصفاً تقريباً».

واختلاف الشبر ونصف الشبر بين التجارب المذكورة، ربما كان من الاختلاف في طول الشبر، أو من الاختلاف في كثافة الماء، وهو أمر طبيعي.

وإطلاق الشبر في لسان الدليل ليحمل على المتعارف، وكذلك إطلاق الماء ليشمل جميع مصاديق الماء على اختلاف كثافاتها، إنما هو لغفران مثل هذه الفروق اليسيرة.

٢ ـ إن استظهار إرادة متوازي المستطيلات من صحيحة ابن جابر، والذي يساوي حجمه ستة وثلاثين شبراً مكعباً، يقابله استظهار إرادة الشكل الأسطواني منها، الذي يساوي حجمه سبعة وعشرين شبراً مكعباً.

ولأنّا نعتقد أن الإمام يعلم بدلالة الرقم المذكور في الرواية على الشكلين المذكورين، يفرض علينا أن نتخذ من هذا قرينة على صحة التقدير بسبعة وعشرين شبراً مكعباً، لأن هذا لو لم يكن مقصوداً أو مراداً للإمام لنبّه عليه، وقيد الرواية بما يدل على إرادة الستة والثلاثين كحد أدنى لحجم الكر، ولم يطلق.

ولأنه أطلق بما يشمل التقديرين يكون هذا قرينة على أن الحد الأدنى للكر هو سبعة وعشرون شبراً مكعباً.

النتيجة:

هي أن الكر من حيث الحجم هو ما بلغ سبعة وعشرين شبراً مكعباً.

نتائج أخرى:

ومما يستخلص من الروايات أيضاً النتائج التالية:

١ ـ إن الأشكال الهندسية التي أشارت إليها الروايات هي:

ـ المكعب، كما في رواية أبي بصير، وصحيحة ابن جابر الثانية.

ـ الأسطواني، كما في صحيحة ابن جابر الأولى على رأي القائلين بالسبعة والعشرين.

ـ متوازي المستطيلات، كما في صحيحة ابن جابر الأولى على رأي القائلين بالستة والثلاثين.

٢ ـ إن الاختلاف في الحجم بين الشكلين الأسطواني ومتوازي المستطيلات في صحيحة ابن جابر الأولى أمر طبيعي يأتي من اختلاف الشكل.

٣ ـ إن الأشكال التي ذكرت في الروايات هي الأشكال الغالبة على أوعية الماء آنذاك طبيعية وصناعية.

أما الآن فالأشكال الهندسية الغالبة على أوعية الماء المستخدمة حالياً ـ طبيعية وصناعية ـ هي:

ـ المكعب.

ـ الأسطواني.

ـ متوازي المستطيلات.

ـ الكروي.

ـ نصف الكروي.

والرسم التالي يبين لنا أشكالها وكيفية استخراج حجم الكر في كل منها:

ـ ١ ـ

الأسطواني (الأسطوانة الدائرية Ciyculay Cylinder)

الشكل :

الحجم = مساحة القاعدة × الارتفاع.

ـ ٢ ـ

المكعب Cube

الشكل :

الحجم = الطول × العرض × الارتفاع.

ـ ٣ ـ

متوازي المستطيلات Cuboid

«صندوق Box»

الشكل :

الشكل :

الحجم = الطول × العرض × الارتفاع.

ـ ٤ ـ

نصف الكرة **Hemisphere**

الشكل :

الحجم = نصف حجم الكرة = $\frac{١}{٢}$ ($\frac{٤}{٣}$ ط نق^{٣}) = $\frac{٢}{٣}$ ط نق^{٣}

الحجم = $\frac{٢}{٣}$ ط نق^{٣} حيث : (ط = $\frac{٢٢}{٧}$ ، نق = نصف القطر) .

$\frac{٢}{٣}$ ط نق^{٣} = ٢٧ .

نق^{٣} = $\frac{٣ \times ٢٧}{٤ \times ط}$ = ١٢,٨٩٢ إذن نق = ٢,٣٤٥ شبر .

ـ ٥ ـ

الكرة **Sphere**

الشكل :

الحجم = $\frac{٤}{٣}$ ط نق^{٣}

الحجم = $\frac{٤}{٣}$ ط نق^{٣} = ٢٧

نق^{٣} = $\frac{٣ \times ٢٧}{٤ \times ط}$ إذن نق = ١,٨٦١ شبر

٤ ـ ولأن الكر في عصر صدور النصوص كان مما تعم به البلوى وكثرة حاجة الناس إليه يأتي التقدير بالحجم هو التكليف الملائم لطبيعة يسر الشريعة الاسلامية» .

ذلك أن الوزن لا يتيسر إلا في حالات وظروف خاصة، بينما القياس بـ (الشبر) متيسر لكل أحد، وبخاصة أن النصوص لم تنص على الحجم وأناطت التكليف بالتقدير بالذراع والشبر.

ويتجلى هذا واضحاً في مثل الغدران والحفر التي تتجمع فيها المياه، وكانت ـ آنذاك ـ مما يبتلي بها الناس بكثرة حيث كان قطع الطرق في الأسفار يأخذ الأيام والشهور من وقت الإنسان، وليس أمامه في الكثير من مدة السفر إلاّ مياه الغدران والحفر والمصانع.

ومن هنا يكون الوزن أمارة على التقدير بالحجم.

والتفاوت اليسير مغتفر ـ كما أسلفت ـ لما ذكرته من سبب.

٥ ـ ولأن في التقدير بالأشبار يسراً لا يوجد في التقدير بالمقاييس المعروفة الآن، أمثال (اللتر) و(المتر) و(الغرام)، يأتي الاقتصار على الأشبار أمراً مرغوباً فيه.

٦ ـ وإذا أردنا المقارنة أو تحويل الشبر إلى المقاييس المتعارفة حالياً، فإن الشبر المتعارف الذي هو مقياس التقدير الشرعي يتراوح بين ٢٢ سنتيمتراً إلى ٢٤ سنتيمتراً.

والرطل العراقي يتراوح بين ٣١٥ غراماً و٣٣٠ غراماً، مراعى فيه تفاوت المثقال الشرعي الذي هو واسطة تحويل الرطل إلى الغرام، واختلاف كثافة المياه.

ومن المعلوم: أن الكيلوغرام الواحد من الماء النقي يسع لتراً واحداً.

وعلى هذا يقاس في عمليات التحويل.

مجال التطهير به:

يدخل الماء كمادة تطهير في الطهارة من جميع الأحداث وكل الأخباث، على تفصيل يأتي في مواضعه.

التـــراب :

تعريفه:

قال في (لسان العرب): «التُراب والتُرب واحد، يؤنثان على تُرابة وتُربة».

ويجمع التراب على: أتربة وتربان.

وتجمع التربة على: تُرَب ـ بضم التاء وفتح الراء.

وعرّف (المعجم الوسيط) التراب بـ : «ما نعم من أديم الأرض».

ومنه: الرمل، قال في (لسان العرب): «الرمل: نوع معروف من التراب، وجمعه: الرمال، والقطعة منه: الرملة».

هذا لغوياً.

وأما علمياً:

فتعرّف التربة في (علم الزراعة) بـ : «جزء الأرض السطحي الذي تتناوله آلات الحراثة»[١].

وفي (علم الجغرافية الزراعية): «يرى الجغرافيون أن التربة هي الطبقة السطحية من قشرة الأرض، والتي تبدو فيها المواد مفككة، والتي ينبت فيها النبات وتمتد فيها جذوره»[٢].

وعُرّف الرمل Sand «في علم التربة (بأنه): ذرات من التراب يتراوح قطر واحدتها بين اثنين في المائة من المليمتر، ومليمترين»[٣].

«وتقسم التربات من حيث نسيجها إلى ثلاث مجموعات أساسية، هي:

---

(١) أنظر: معجم الصحاح في اللغة والعلوم، مادة: ترب.

(٢) أصول الجغرافية الزراعية: ٩٨.

(٣) أنظر: معجم الصحاح في اللغة والعلوم، مادة: رمل.

١ ـ مجموعة الترابات الرملية: وتشمل كل الترابات التي تحتوي ٧٠٪ أو أكثر من وزنها رملاً.

٢ ـ مجموعة الترابات الطينية: وهي التي تحتوي على ٣٥٪ من وزنها طيناً على الأقل، وعادة ما تحتوي على رمل أكثر من الطين لكن الرمل لا يصل إلى ٧٠٪.

٣ ـ الترابات الطَمييـة: وهي عبـارة عن تربـات مكونة من مخلوط من الرمل والسلت والطين.

وإذا زادت فيها نسبة الرمل عرفت بالأرض الطميية الرملية.

وإذا زادت فيها نسبة السلت عرفت بالطميية السلتية.

وهكذا تعرف أحياناً بالأرض الطميية الطينية»[١].

أنظر الشكل على الصفحة التالية:

---

(١) أصول الجغرافية الزراعية ومجالاتها: ص ١٠٥.

«نقلاً من: أصول الجغرافية الزراعية ومجالاتها ص ١٠٦».

ويقصد بنسيج التربة: تكوّن التربة، قال في المصدر نفسه (ص ١٠٣): «تتكون التربة من مخلوط مسامي، من حبيبات ذات أحجام متباينة، ومن المواد العضوية، والهواء، والماء.

ويختلف نسيج التربة تبعاً لنسب الصلصال والسلت والرمل التي تكون القاعدة المعدنية للتربة».

والصلصال Clay: هو الطين اليابس.

والسلت Silt: هو الطَمْي، الغَرِيْن.

وفقهياً:

إتفقت كلمة الفقهاء على أن التراب كمادة تطهير من ولوغ الكلب يصدق على التربتين الطينية (الصلصال) والطميية.

واختلفت في شموله للرمل لاقتصار النصوص على ذكر التراب، بناءً على أن الرمل نوع آخر غير التراب، وليس نوعاً منه.

وممن أثار البحث في المسألة السيد اليزدي في كتابه (العروة الوثقى)، فقد ذهب فيه إلى القول بكفاية الرمل في تطهير الإناء من ولوغ الكلب، قال: «ولا بد من التراب فلا يكفي عنه الرماد والأشنان والنورة ونحوها، نعم، يكفي الرمل».

فجعل من المسألة مثار خلاف بين شراح كتابه استدلالياً، والمعلقين عليه فتوائياً، وإليك آراء خمسة عشر فقيهاً من المعلقين عليه:

ـ وافقه كل من: السيد الكلبايكاني، والسيد الشاهرودي، والسيد الشريعتمداري، والسيد الخونساري.

ومن قبلهم وافقه الشيخ علي آل صاحب الجواهر.

ـ وخالفه تصريحاً: السيد الخوئي، قال: «الظاهر أنه لا يكفي».

ـ وممن توقف في المسألـة: السيد الحكيم، قـال: «لا يخلو من إشكـال»، والسيد الخمينـي، قال أيضاً: «لا يخلو من إشكـال» والسيد الميلانـي، قال: «في كفايته إشكـال»، والسيد القمـي الحائـري، قـال: «فيه نظر»، والشيخ زين الدين، قال: «وهو مشكل».

ـ وعلّق بعضهم موافقته على الصدق العرفي، وإلاّ فهو موضع إشكال، وهم: السيد الرفيعي، قال: «إذا صدق عليه اسم التراب عُرفاً وإلاّ فمشكل»، والسيد الطباطبائي القمي، قال: «إن صدق عليه التراب عرفاً، وفي الصدق إشكال»، والشيخ البروجردي، قال: «إذا كان بحيث يحسب تراباً عرفاً، وإلاّ ففيه إشكال لاختصاص الرواية بالتراب فلا يتعدى عن مورد الرواية».

ـ وفصّل السيد المرعشي بين الرمل الناعم الدقيق وغيره، فذهب إلى كفاية الأول، قال: «بشرط صدق التراب عليه كما في الرمل الناعم الدقيق».

الموازنة:

والمسألة ـ كما رأينا من التعليقات المذكورة ـ تدور حول موضوع أسند الفقهاء مسؤولية تحديده إلى العرف.

والعرف إذا لم يقيد في لغة الفقه ينصرف إلى العرف العام، كما هو معلوم.

ونحن إذا رجعنا إلى العرف العام نراه يختلف باختلاف البيئات الجغرافية التي يعيش فيها.

فمثلاً: في العراق، لأن التربة الطينية والطمية هي الأكثر، والرملية قليلة جداً، وكذلك الشأن في إيران، وهما محط نظر المفتين من فقهائنا، فإن العرف فيهما يفهم من التراب النوعين الطيني والطمي.

وفي جزيرة العرب من الخليج الأخضر إلى البحر الأحمر، لأن التربة الرملية هي الأكثر، والطينيـة قليلـة جداً، فإن العرف فيها يفهم أن الرمل تراب، ولعل منه استفاد ابن منظور إفادته في (لسان العرب) بأن الرمل نوع من التراب.

وهنا يفرض السؤال الآتي نفسه، وهو:

أَيّ العرفين يعتمد عليه ؟!

وذلك لأنا لو طرحنا الموضوع بشكل استفتاء أو استبيان في مثل العراق لكان الجواب ـ فيما أقدّر ـ أن الرمل غير التراب.

ولو طرحناه في مثل الجزيرة لكان الجواب أن الرمل من التراب لأنه هو الذي نفهمه في بلادنا هذه، كما أن من المقطوع به أن السيرة في بلداننا كانت قائمة ـ ولا تزال ـ على استخدام رمال الجزيرة في التعفير، وهي كافية في قيامها قرينة على أن التراب الوارد في النصوص يشمل مثل رمال الجزيرة.

ويؤيده ما مر في تحديد معنى التربة لغوياً ـ كما في المعجم الوسيط ـ وعلمياً ـ كما في أصول الجغرافية الزراعية والصحاح ـ .

إلاّ أنه ينبغي أن يلاحظ هنا أن من الرمال ما يكون خشناً فلا يدخل في موضوع التربة ولا يشمله مفهومها لأنه لا يعد من التراب عرفاً، وكذلك ليس هو من التربة علمياً، لأن المقصود علمياً بالتربة الرملية: ما كان رملها صالحاً للنبت برياً أو زراعياً.

وتصنيف المعيار الدولي لأنواع التربات وفق أحجام حبيباتها يعطينا فكرة عن ذلك، وهو:

الحصى والحجار	Stones and Gravel
الرمل الخشن	Coarse sand
الرمل الناعم	Fine sand
السلت (الطمي)	Silt
الطين (الصلصال)	Clay

فالأنواع الثلاثة الأخيرة هي أنواع التراب.

النتيجة :

وفي ضوء ما تقدم يأتي تفصيل السيد المرعشي ألصق بطبيعة الموضوع وملابساته.

مجال التطهير به :

يستعمل التراب مادة تطهير من الأخباث في تطهير الأواني من ولوغ الكلب، على تفصيل يأتي في موضعه.

ومن الأحداث في التيمم بدلاً من الماء.

مطهرية التراب :

إستدل لاعتبار التراب مطهراً للأواني من ولوغ الكلب بعدة روايات، عمدتها: صحيحة أبي العباس الفضل بن عبد الملك البقباق عن الإمام الصادق (ع): «قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن فضل الهرة والشاة والبقر والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع، فلم أترك شيئاً إلّا سألته عنه.

فقال (ع): لا بأس به.

حتى انتهيت إلى الكلب، فقال (ع): رجس نجس لا تتوضأ بفضله، واصبب ذلك الماء، واغسله بالتراب أول مرة، ثم بالماء».

واستدل لاعتباره مادة تطهر في التيمم بالروايات المصرحة بذلك مثل: صحيحة جميل بن دراج عن الإمام الصادق (ع)، قال: «إن الله ـ عز وجل ـ جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً».

ويأتي له مزيد بيان في موضعه.

الأرض :

تعريفها :

يراد بالأرض ـ هنا ـ ظاهرها، أو ما يسمى بـ (وجه الأرض) وهو «القسم

المعروف باليابسة من سطحها»[1] .

واليابس هو جزء الأرض الذي لا يغطيه الماء.

مجال التطهير بها:

تطهِّر الأرض أسفلَ القدم وأسفل الحذاء.

وكذلك هي مادة تطَهرٍ في التيمم، على تفصيل يأتي في موضعه.

مطهرية الأرض:

إستدل لاعتبار الأرض مادة تطهرٍ في التيمم بروايات منها:

صحيحة ابن سنان: «إذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً فليمسح من الأرض، وليصلِّ».

وصحيحة الحلبي: «إن رب الماء هو رب الأرض».

ويأتي بيانه في محله.

ـ واستدل لمطهرية الأرض لأسفلي القدم والحذاء بروايات منها: صحيحة زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر (ع): رجل وطيء على عذرة فساخت رجله فيها، أينقض ذلك وضوءه؟ وهل يجب عليه غسلها؟

فقال: لا يغسلها إلاّ أن يقذرها، ولكنه يمسحها حتى يذهب أثرها ويصلي».

وتأتي له زيادة توضيح في محله.

الحجر:

دأب الفقهاء على التعبير عن المواد ـ غير الماء ـ التي تستعمل في الاستنجاء للتطهر من الغائط بـ (الأحجار).

---

(١) موسوعة المورد: Earth.

ولعلـه لأن الأحجـار أكثـر انتشـاراً وأكثـر استعمـالاً، وبخـاصـة فـي البـوادي والقرى والأرياف.

ولكنهم في الوقت نفسه يذكرون المواد الأخرى، وبخاصة ما ورد منها في الروايات، وهي:

- المدر

- الخرق

- الخزف

كما في صحيحة زرارة المضمرة الآتي ذكرها.

- الكرسف

كما في إحدى صحاح زرارة الثلاث المستدل بها هنا.

- والحجر: - كما في لسان العرب - : «الصخرة، والجمع في القلة أحجار، وفي الكثرة حجار وحجارة».

والصخرة قد تكون كسرة صغيرة من صخرة كبيرة، وقد تكون كتلة صلبة من تجمع كسر الصخور الدقيقة وفتاتها، وقد تكون من طين تصلب واستحجر.

- والمدر: الطين اللزج المتماسك.

- والخرق: جمع خرقة: وهي القطعة من الثوب الممزق.

- والخزف: ما عمل من الطين وشوي بالنار فصار فخّاراً.

- والكرسف: القطن.

وتأتي الإشارة إلى الورق المستعمل في عصرنا هذا.

مجال التطهير بها:

تستعمل هذه المواد في الاستنجاء للتطهر من الغائط.

مطهريتها:

الدليل على مطهريتها هي الروايات، ومنها صحاح زرارة الثلاث التالية:

١ ـ **الأولى**: «ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار... بذلك جرت السنة من رسول الله (ص)».

٢ ـ **الثانية**: «كان الحسين بن علي (ع) يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغسل».

٣ ـ **الثالثة**: «جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان ولا يغسله».

وتأتي له زيادة توضيح في موضعه.

الشمس:

الشمس أقرب نجم إلى الأرض، وتبعد عنها بحوالي (١٤٩,٦٦٥,٠٠٠ كيلومتر).

وعندما تشرق الشمس وترسل أشعتها إلى الأرض تقوم هذه الأشعة بوظيفة تزويد الأرض بالحرارة والضوء.

والمطهر ـ في الواقع ـ هو حرارة الشمس التي ترسلها أشعتها النازلة منها.

والتعبير الفقهي عنها بالشمس إما تبعاً للوارد في الروايات، وإما على قاعدة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

وقد يفاد هذا من دقتهم في التعبير حيث استعملوا كلمة (إشراق)، ولم يستعملوا كلمة (شروق)، فقالوا: يجب أن يكون الجفاف مسبباً عن إشراق الشمس.

ذلك أن الشروق يعني مطلق طلوع الشمس سواء أصحبه إرسال أشعتها أم لم يصحبه لحاجب كالغيم أو غيره.

بينما يعني (الإشراق): الطلوع والإضاءة، أي إرسال الأشعة.

مجال تطهيرها:

والشمس تطهر الأرض والثوابت عليها كالأشجار.

مطهرية الشمس:

عمدة ما استدل به لمطهرية الشمس: صحيحة زرارة، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح، أو في المكان الذي يصلى فيه؟

فقال: إذا جففته الشمس فصلِّ عليه فهو طاهر».

ورواية أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر (ع): «يا أبا بكر ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر» أو «كل ما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر».

شرط التطهير:

- إشترط في المواد المطهِّرة (الماء والتراب والأرض والحجر وبدائله) أن تكون طاهرة قبل استخدامها في التطهير والتطهر.

ومن غير خلاف بينهم في ذلك.

- كما اشترط في (الماء) أن يكون مطلقاً، وأيضاً من غير خلاف بينهم في ذلك.

- وفي ضوء ما ألمحت إليه من أن (المضاف) قسم من السائل، وليس نوعاً من الماء، لا حاجة - فيما أرى - إلى التعرض له هنا.

كيفية التطهير:

بعد أن عرفنا المواد التي تستعمل في التطهير ننتقل الآن إلى بيان الكيفية التي تتبع في التطهير.

وهذا يتطلب منا أولاً ذكر أقسام الطهارة لأن الكيفية قائمة عليها.

تقسيم الطهارة :

١ ـ تنقسم الطهارة باعتبار النجاسة المزالة بها إلى قسمين، هما:

أ ـ الطهارة من الخبث.

ب ـ الطهارة من الحدث.

فالنجاسة في الشيء إن كانت خبثاً سميت الطهارة منها طهارة من الخبث، وإن كانت حدثاً حدث للمكلف سميت الطهارة طهارة من الحدث.

٢ ـ تنقسم الطهارة باعتبار اشتراط نيّة التقرب إلى الله بفعلها، وعدم الاشتراط، إلى قسمين أيضاً، هما:

أ ـ الطهارة التوصلية: وهي التي لم يشترط فيها النية، لأنها غير عبادة، وإنما أريد منها التوصل أو الوصول إلى استعمال شيء أوجب الشارع المقدس أن يكون حالة استعماله طاهراً من الخبث كالملابس في الصلاة، والأواني للأكل.

ب ـ الطهارة التعبدية: وهي التي اشترط فيها النية، لأنها عبادة يتعبد بها لله ويتقرب بها إليه.

ـ وتنقسم الطهارة التعبدية باعتبار كيفيتها إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ ـ الوضوء.

٢ ـ الغسل.

٣ ـ التيمم.

ـ وتنقسم التعبدية أيضاً باعتبار المادة المطهِّرة المستعملة فيها، إلى قسمين، هما:

١ ـ المائية: وتشمل الوضوء والغسل.

٢ ـ الترابية: وهي التيمم.

ويتطلب بيان الكيفية ثانياً بيان نوعية المواد التي يراد تطهيرها، لاختلاف كيفية التطهير باختلافها حسب الوارد في النصوص والمذكور في الفتاوى.

ولأجله رأيت أن أصنفها التصنيف التالي:

١ ـ الطهارة من الخبث، وتنقسم إلى قسمين:

أ ـ طهارة المواد التي يتعامل معها الإنسان ويستعملها.

ب ـ طهارة ظاهر بدن الإنسان.

ونبدأ ببيان تطهير المواد التي يتعامل معها الإنسان المسلم.

تطهير المواد التي يتعامل معها الإنسان:

ويمكننا أن نصنف المواد التي يستعملها الإنسان المسلم ويتعامل معها استخلاصاً لها من مجموع النصوص والفتاوى التصنيف التالي:

١ ـ المياه.

٢ ـ الأرض.

٣ ـ المباني.

٤ ـ الأواني.

٥ ـ الملابس.

٦ ـ الفرش.

٧ ـ المأكولات.

٨ ـ وسائط النقل.

٩ ـ الحيوانات.

تطهير المياه :

يقصد بالماء ـ هنا ـ : الماء المطلق، ذلك أن الماء المضاف والسوائل الأخرى غير قابلة للتطهير إلا باستهلاكها بالماء المطلق الكثير، أو بتبخيرها وتحويلها إلى ماء مطلق، وفي كلتا الحالتين تكون النتيجة لا مضاف ولا سائل.

ـ وينقسم الماء باعتبار كيفية تطهيره إلى التالي:

١ ـ القليل (غير المعتصم).

٢ ـ الكثير (المعتصم).

وينقسم الكثير إلى قسمين:

١ ـ ما له مادة.

٢ ـ ما ليس له مادة: وهو الراكد (المحقون) الذي يبلغ مقداره كراً فأكثر.

وينقسم ما له مادة إلى:

أ ـ البئر الضحلة.

ب ـ الجاري والعيون النابعة والآبار الارتوازية.

الخلاصة:

الماء

القليل | الكثير

ما له مادة | ما ليس له مادة

البئر الضحلة

الجاري

العيون النابعة

الآبار الارتوازية

المطهِّر:

والمطهِّر ـ بكسر الهاء ـ هنا: مادة وحالة.

ـ المادة: هي الماء.

ـ والحالة: هي زوال التغير، كما سيتضح.

تطهير الماء القليل:

لا بد بدءاً من ملاحظة أن الماء القليل (غير المعتصم) الذي ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة، قد تُحدث فيه النجاسةُ تغيراً في أوصافه الثلاثة (اللون والطعم والرائحة) أو في أحدها أو اثنين منها، وقد لا تحدث تغيراً في شيء من أوصافه الثلاثة.

وعلى أساس هذه فإن كيفية تطهيره تختلف باختلاف الحالتين المذكورتين.

قال في (الحدائق: ١/ ٣٣٣): «صرح الأصحاب (رض) ـ من غير خلاف يعرف بينهم ـ أن مما يطهر القليل النجس إلقاء كر عليه دفعة، فإن كان متغيراً وزال

تغيره بذلك، وإلاّ فكر آخر حتى يزول التغير».

وخلاصة ما ذكره الفقهاء هنا:

أ ـ إن التطهير لغير المتغير يكفي فيه توفر شرط التطهير، وهو الاتصال بالماء المعتصم وحده، أو مع تمازج الماءين، على الخلاف بينهم ـ كما سيأتي ـ .

ب ـ إن طهارة المتغير تتوقف ـ بالإضافة إلى ما تقدم من الشرط أو الشرطين ـ على زوال التغير.

ومن هنا اختلفوا في عملية تطهيره على قولين:

١ ـ إن تطهيره يتم بمجرد اتصال الماء المتنجس بالماء المعتصم وزوال التغير الوصفي إن كان ثمة تغير.

٢ ـ إن تطهيره لا يتم بمجرد الاتصال، بل لا بد معه من امتزاج الماءين بحيث ينتشر الماء الطاهر بين جزئيات الماء المتنجس.

وكل من هذين القولين يضع أمامنا طريقة للتطهير:

أ ـ **الأولى**: تقوم على عملية واحدة هي: التوصيل بين الماءين، أو اتصال الماءين.

ب ـ **الثانية**: تقوم على عمليتين، هما:

١ ـ التوصيل أو الاتصال بين الماءين.

٢ ـ وامتزاج جزئيات الماءين بعضهما ببعض.

وذهبوا إلى أن الامتزاج يتحقق بتدافع الماء الطاهر على الماء المتنجس، أي باندفاعه إليه وتدفقه عليه بقوة، وهو مأخوذ من قول العرب (اندفع السيل) و(تدافع السيل) بمعنى دفع بعضه بعضاً.

الدليل :

١ ـ وعمدة ما استدل به للقول الأول (أعني الاكتفاء في التطهير وحصول الطهارة بمجرد الاتصال) : الروايات الدالة على اعتصام ماء الحمام لاتصاله بالمادة.

وعمدة هذه الروايات :

موثقة حنان، قال : «سمعت رجلاً يقول لأبي عبدالله (ع) : إني أدخل الحمام في السحر، وفيه الجنب وغير ذلك، فأقوم وأغتسل، فينضح عليّ بعدما أفرغ، من مائهم ؟

قال : أليس هو جارٍ ؟

قلت : بلى.

قال : لا بأس».

ووجه دلالتها من حيث إنها «نفت البأس في صورة جريانه واتصاله بمادته، فإن جريانه إنما هو باعتبار اتصاله بالمادة بأنبوب ونحوه.

وهي لأجل ترك الاستفصال مطلقة فتعم الدفع والرفع بمعنى أنه إذا اتصل بالمادة يطهر سواء أكان الماء متنجساً قبله أم لم يكن، وسواء وردت عليه النجاسة بعد اتصاله أم لم ترد، فهو محكوم بالطهارة على كل حال.

وهي ـ كما ترى ـ تقتضي عدم اعتبار الامتزاج، فإن المادة بمجرد اتصالها بماء الحياض لا تمتزج به بل يتوقف على مرور زمان لا محالة.

وبالجملة إنها تدل على كفاية الاتصال به»[1].

٢ ـ أما بالنسبة إلى القول الثاني (أعني اشتراط الامتزاج بعد الاتصال)، فقد جاء في (الجواهر : ١/ ١٤٣) أنه «اعتبره (يعني شرط التمازج) جماعة، ونسب إلى الأشهر، وهو الذي يظهر من المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى».

---

(١) التنقيح : ١/ ٩٩.

ومن صرح بهذا الاشتراط من المتأخرين الشهيد في الذكرى قال: «وطهر القليل بمطهر الكثير ممازجاً، فلو وصل بكرٍ مماسة لم يطهر، للتميز المقتضي لاختصاص كل بحكمه»(١).

ومن متأخري المتأخرين الشيخ الخنيزي في (دلائل الأحكام: ١/ ١٣٢) قال: «وحيث يتنجس الماء القليل (فيطهر بإلقاء كر عليه فما زاد دفعة) عرفية ممتزجاً بالملقى عليه، مع زوال التغير إن كان متغيراً»

واستدل له:

١ ـ بالإجماع:

كما في (الدلائل)، فقد قال بعدما تقدم من قوله: «بلا إشكال ولا خلاف، بل بالإجماع بشقيه (يعني المنقول والمحصل).

فمعقد الإجماع قد اشتمل على قيود: الإلقاء ـ المفيد لكون المطهِّر مستعلياً، وكون المُلقى كراً، وكون الإلقاء دفعة ـ والممازجة، وزوال التغير، فحيث تجتمع يحصل التطهير بالإجماع».

٢ ـ الاحتياط:

إستدل به الشيخ آل عصفور في (الحدائق: ١/ ٣٣٦) قال: «والقول الفصل في المقام أن يقال: لما كان الحكم المذكور غير منصوص، فالواجب فيه رعاية الاحتياط الذي به يحصل يقين البراءة لما عرفت ـ في المقدمة الرابعة ـ من أن الاحتياط في مثل هذا الموضع واجب، وهو لا يحصل إلاّ بالقول بالامتزاج على وجه يستهلك الماء النجس في جنب الماء الطاهر».

٣ ـ صحيحة ابن بزيع عن الإمام الرضا (ع): «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلاّ أن يتغير ريحه أو طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لأن له مادة».

---

(١) عن الحدائق: ١/ ٣٣٤.

بتقريب: أن الأمر بالنزح أمر بالامتزاج، وذلك أن ماء البئر كلما أخذ منه شيء تجدد بالنبع، وكل ماء متجدد يمتزج مع الماء المتنجس «ويسيطر عليه بحيث يزيل طعمه وريحه القذر ويبدله إلى ريح وطعم طيب، ففرض الكلام في الصحيحة إذن هو فرض الامتزاج»(١) .

الموازنة:

وتقوم الموازنة هنا بين الاستدلالين على مناقشة ما استدل به للقول الثاني، وذلك لأن وجوب اتصال الماء المتنجس بالماء المعتصم مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في اشتراط الامتزاج وعدمه، فنقول:

١ ـ بالنسبة إلى الاستدلال بالإجماع، إنه غير تام لأن المسألة خلافية، كما رأينا.

٢ ـ وبالنسبة إلى الاحتياط، إن قضية الاستدلال به، واعتباره دليلاً عند فقدان النص الشرعي، كما في مسألتنا هذه حيث لم يرد فيها نص خاص، ترجع إلى الخلاف المنهجي بين الأخباريين والأصوليين، حيث يذهب الأخباريون إلى إجراء أصالة الاحتياط لأن الأصل في الأشياء الحظر، ويذهب جماعتنا الأصوليون إلى إجراء أصالة البراءة لأن الأصل في الأشياء الإباحة.

فالاستدلال ـ في ضوء ما نذهب إليه ـ غير تام أيضاً، لأن الاحتياط لا يتأتى إلاّ إذا كانت ذمة المكلف مشغولة بالتكليف، ونحن هنا في صدد إقامة الدليل لإثبات التكليف، وهذا يعني أن التكليف بعدُ لما يثبت فكيف نقول بالاحتياط لإبراء ذمة المكلف وهي غير مشغولة بالتكليف.

نعم، يصح هذا لو أريد به الاحتياط في العمل لوجود الفتوى من بعضهم باشتراط الممازجة، وهو شيء خارج عن حريم البحث.

٣ ـ وبالنسبة إلى الاستدلال بصحيحة ابن بزيع، فقد رده أستاذنا السيد الصدر

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ١/ ٢٩٤.

بما خلاصته: «إن الامتزاج الذي يقول القائلون بالامتزاج بدخله في التطهير، هو امتزاج الماء المتنجس بماء طاهر معتصم بالفعل حال الامتزاج.

وفي مورد رواية ابن بزيع لم يمتزج الماء المتنجس بماء طاهر معتصم حال الامتزاج، لأن الماء الذي امتزج به خلال عملية النزح تغير به وأصبح متنجساً، فلم يحصل امتزاج الماء المتنجس بالماء الطاهر المعتصم حال الامتزاج الذي هو المطهِّر عند القائلين باعتبار الامتزاج.

فالرواية إذن تكون دليلاً على حصول الطهارة بمجرد الاتصال»(١).

النتيجة:

إن تطهير الماء القليل المتنجس يتم بمجرد اتصاله بالماء المعتصم إن لم يكن متغيراً.

وإن كان متغيراً لا بد من استمرار اتصاله بالماء المعتصم حين يزول تغيره.

تطهير الماء الكثير:

١ ـ تطهير الراكد (المحقون):

كالماء في الحياض الكبيرة وخزانات الماء الكبيرة والأواني الكبيرة والبرك الكبار وأمثالها التي تبلغ كمية مائها كراً فأكثر.

يتم التطهير هنا بزوال تغير وصف الماء:

أ ـ إما بزواله من قبل نفسه أو بتمويج الماء أو بتصفيق الرياح له، أو بأي سبب آخر شريطة ألّا يقل الباقي بعد زوال التغير عن مقدار الكر.

ب ـ وإما باتصاله بماء معتصم حتى يزول التغير، فإنه يطهر سواء أكان الباقي بعد زوال التغير كراً أم أقل من كر.

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ١/ ٢٩٧.

وكل ما كان في مسألتنا السابقة (تطهير الماء القليل) منسحب هنا.

فكما اختلف في اشتراط الامتزاج هناك اختلف فيه هنا.

والدليل القائم على ارتفاع الماء إلى مستوى الاعتصام هو الدليل هنا، حيث الكرية هنا هي العاصمة.

والمناقشة هي المناقشة، والنتيجة هناك هي هنا.

٢ ـ تطهير الجاري والعيون النابعة والآبار الارتوازية: يطهر الجاري بزوال تغيره، سواء زال بسبب أم بدون سبب.

وحكمه في التطهير حكم الماء الكثير، كما تقدم.

قال في (الحدائق: ١/ ٢٠١): «طهره (يعني الجاري) ـ على ما صرح به الأصحاب من غير خلاف بينهم ـ بتدافع الماء من المادة، وكثرته عليه، حتى يستهلكه، ويزول التغير.

هذا إن اشترطنا في تطهير الماء الامتزاج ـ كما هو أحد القولين ـ.

وإن اكتفي بمجرد الاتصال ـ كما هو القول الآخر ـ اكتفي بمجرد زوال التغير، لمكان المادة، وبذلك صرح جماعة من متأخري المتأخرين».

الدليل:

قال في (الحدائق: ١/ ٢٠١): «واعلم أنّا لم نقف في شيء من الأخبار على تطهير الماء النجس سوى ما ورد في البئر وفي باب الحمّام».

ويمكن الاستدلال ـ هنا ـ على الطهارة بالوجه المذكور بما رواه ثقة الإسلام في (الكافي) عن ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله (ع)، قال: «إن ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً».

وقال في (الجواهر: ١/ ٩١ ـ ٩٢): «غاية ما يمكن الاستدلال به في المقام بعد الإجماع على الظاهر، قوله (ع): (ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً).

وفحوى قوله (ع): (ماء البئر واسع لا يفسده إلاّ ما غيّر طعمه أو ريحه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لأن له مادة)».

النتيجة:

ـ وكما رأيت ـ تحصل طهارة الماء الجاري بزوال تغيره، مع بقائه على وصفه من كونه جارياً (معتصماً).

ومثله في كل ما ثبت له تطهير العيون والآبار الارتوازية.

٣ ـ تطهير ماء البئر (الضحلة):

يطهر ماء البئر المتنجس بالتغير بأحد أمرين:

أ ـ نزحه حتى يزول التغير.

وذلك باستعمال طريقة النزح القديمة التي تعتمد الدلو والإنسان النازح المستخدم للدلو بيده.

ب ـ زوال التغير من قبل نفسه أو بسبب آخر غير النزح المشار إليه، أمثال: سحب الماء بواسطة السيارات المعدة لذلك، أو بواسطة المضخات الآلية، أو باستعمال المواد الكيماوية المزيلة للطعم أو اللون أو الريح، أو بغير ذلك.

الدليل:

١ ـ ويدل على طهره بالنزح:

ـ صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضا (ع): «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلاّ أن يتغير ريحه أو طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأن له مادة».

ـ صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (ع)، قال: «سمعته يقول: لا

يغسل الثوب ولا تعاد الصلاة مما وقع في البئر، إلاّ أن ينتن، فإن أنتن غسل الثوب وأعاد الصلاة ونزحت البئر».

وحمل النزح في الروايتين وأمثالهما على النزح القديم للانصراف.

٢ ـ واستدل لطهره بمطلق زوال التغير أيضاً بالصحيحين المتقدمين، بتقريب أن المستفاد منهما هو أن طهر البئر يحصل ويتحقق بزوال التغير، والنزح وسيلة لتحقيق ذلك.

وهذا لا يفرق فيه بين أن تكون الإزالة بالنزح أو بسبب آخر غير النزح، أو بغير سبب كما إذا زال من قبل نفسه[١].

الغسالة:

الغسالة ومعرفة حكمها من حيث الطهارة والنجاسة مما يتدخل تدخلاً مباشراً في كيفية وحكم بعض ما يُطَهَّر بالماء كالأرض تُطَهَّر بالماء القليل.

ومن هنا رأيت أن أبحثها وأتحدث عنها قبل التعرض لما يرتبط بالأرض وأمثالها بحثاً أو حكماً:

تعريفها:

١ ـ في اللغة:

الغُسالة ـ بضم الغين المعجمة ـ مأخوذة من قولهم (غسل الشيء يغسله غَسْلاً) إذا أزال عنه الوسخ ونظفه بالماء.

وتطلق لغةً على معنيين، هما:

أ ـ الماء الذي يغسل به الشيء.

ب ـ ما يخرج من الشيء بالغَسْل.

---

(١) أنظر التنقيح: ١/٣٠٦.

٢ ـ في الفقه:

وما يصطلح عليه بكلمة (الغسالة) فقهياً هو المعنى الأول من المعنيين اللغويين المذكورين في أعلاه، وهو الماء الذي يغسل به الشيء.

ومن الأشياء ـ كما سيأتي ـ ما يجب غسله مرة واحدة، فماء غسله هو غسالته.

ومنها ما يلزم غسله أكثر من مرة، فماء كل غسلة هو غُسالة.

حكمها:

يتفق الفقهاء على أن ماء الغسالة إذا تغير في أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة يحكم عليه بالنجاسة.

واختلفوا في الحكم إذا لم يتغير على أقوال:

ـ ذكر منها في (الحدائق: ١/ ٤٧٧ ـ ٤٨٥) خمسة هي:

١ ـ «النجاسة مطلقاً، وأن حكمها حكم المحل قبل الغسل.

إختاره المحقق والعلامة، بل الظاهر أنه المشهور بين المتأخرين».

وفحوى هذا: أن الغسالة يحكم عليها بالنجاسة، ولو لاقت شيئاً ما يتنجس بها، ويجب في غسله العدد المعتبر في المحل الذي غسل بمائها.

٢ ـ «النجاسة مطلقاً أيضاً إلاّ أن حكمها حكم المحل قبل الغسلة.

نقل هذا القول عن الشهيد ومن تأخر عنه، وإليه مال الأردبيلي في شرح الإرشاد».

وفحواه: فحوى سابقه مع فارق أن غسالة الغسلة الأولى إذا أصابت شيئاً يحكم بنجاسته وبوجوب العدد المعتبر في المحل الذي غسل بمائها كما في سابقه تماماً، وإن غسالة الغسلة الأخرى إذا أصابت شيئاً يكتفى في تطهيره بإتمام العدد بما تبقى منه.

٣ ـ «النجاسة إن كانت من الغسلة الأولى، والطهارة إن كانت من الثانية فيما يغسل مرتين مثلاً، ومرجعه أن حكمها كالمحل بعد الغسلة.

وهذا القول منقول عن الشيخ في (الخلاف)، ونقل عنه أيضاً تخصيص ذلك بتطهير الثوب.

وأما المستعمل في تطهير الآنية فلا ينجس عنده مطلقاً سواء كان من الأولى أو من غيرها.

٤ ـ الطهارة مطلقاً، وأن حكمها كالمحل بعد الغسل، وهو على طرف النقيض من القول الأول.

وقواه الشيخ في (المبسوط)، وجعل الأحوط في تطهير الثياب النجاسة مطلقاً، والأحوط في تطهير الأواني النجاسة في الغسلة الأولى.

وإلى القول بالطهارة مطلقاً يميل ظاهر كلام الشهيد في (الذكرى)، وربما كان الظاهر من كلام ابن بابويه في (الفقيه) اختياره، حيث ساوى بينه وبين رافع الحدث الأكبر، ورافع الحدث الأكبر طاهر إجماعاً.

ونقل عن المحقق الشيخ علي في بعض فوائده اختياره.

ويعزى إلى جماعة من متقدمي الأصحاب اختياره أيضاً، كما نقله في (المعالم).

ومقتضى مذهب السيد المرتضى (رض) الطهارة بشرط ورود الماء على النجاسة.

واقتفاه ابن إدريس في ذلك، وإليه يميل كلام السيد السند في كتاب (المدارك)، والمحدث الأمين الأسترآبادي في تعليقاته عليه.

٥ ـ النجاسة مطلقاً، وإن كانت بعد طهارة المحل، بمعنى أن ماء كل غسلة كمغسولها قبل الغسل وإن ترامت الغسلات إلى غير النهاية.

حكاه الشهيد (ره) في (حاشية الألفية) عن بعض الأصحاب».

ـ وفي (الجواهر: ١/ ٣٣٧ ـ ٣٣٩): «قد اختلفت كلمات أصحابنا (رض) على أقوال:

١ ـ النجاسة مطلقاً، من غير فرق بين المتنجسات إناءً كانت أو غيره، ولا بين الغسلات في التعدد والاتحاد.

وهو الذي اختاره المصنف في سائر كتبه، والعلامة في (المنتهى) و(القواعد) و(التحرير) و(المختلف) و(التذكرة) والشهيدان في (اللمعة) و(الروضة)، ويظهر من الكركي الميل إليه، بل هو المحكي أيضاً عن (الإصباح) و(الدروس) و(الألفية)، وظاهر (المقنع)، وغيرهم، بل في (جامع المقاصد) تارة أنه الأشهر بين المتأخرين، وأخرى العمل على المشهور بين المتأخرين وقوفاً مع الشهرة والاحتياط، وعن حاشية الميسي نقل الشهرة عليه، وعن (الروض) أنه أشهر الأقوال خصوصاً بين المتأخرين.

٢ ـ الطهارة مطلقاً، من غير فرق بين الغسلة الأولى والثانية.

٣ ـ التفصيل، وهما قولان أيضاً:

(الأول) التفصيل بأن ماء الغسالة كالمحل بعدها، بمعنى أن ما كان فيه غسلة واحدة فماء الغسالة فيه طاهر لكون المحل بعدها طاهر.

وما كان الغسل فيه متعدداً فماء الغسل الذي قبل الغسلة الأخيرة نجس، وفيها طاهر، لكون ما بعد الأول نجس بخلاف الأخير (فإنه طاهر).

(الثاني) ما يظهر من المنقول عن الشيخ في (الخلاف) حيث إنه حكم بطهارة غسالة إناء الولوغ من غير فرق بين الأولى والثانية والثالثة، وحكم بنجاسة ماء الغسالة الأولى في الثوب دون الثانية.

ـ وقال في (التنقيح: ١/ ٣٦٩ ـ ٣٧٠): «فملخص الكلام فيه: إن الغسالة إن كانت متغيرة بالنجاسة في أحد أوصافها فلا ينبغي الإشكال في نجاستها، وهو خارج عن محل النزاع.

وأما إذا لم تتغيّر بأوصاف النجس فقد وقع الخلاف في طهارتها بين الأعلام:

ـ فذهب في المتن (العروة الوثقى) إلى التفصيل بين غسالة الغسلة المزيلة للعين فحكم بنجاستها، وبين غسالة الغسلة غير المزيلة ـ إما لإزالة العين قبلها بشيء، أو لأجل عدم العين للنجاسة ـ فاحتاط فيها بالاجتناب.

ـ وذهب جماعة إلى نجاستها مطلقاً.

ـ والتـزم جماعة أخرى بطهارتها كذلك (أي مطلقاً)، ومنهم صاحب الجواهر (قده) حيث استدل على طهارتها بوجوه، وأصرّ عليها غايته، بل جعل طهارتها من الواضحات.

ـ وهناك قول رابع، وهو التفصيل بين غسالة الغسلة التي تتعقبها طهارة المحل فهي طاهرة، سواء أكانت مزيلة للعين أم لم تكن، وبين غيرها مما لا تتعقبها طهارة المحل فهي نجسة، فإذا كان المتنجس مما يكفي في تطهيره الغسل مرة واحدة فغسالة الغسلة الأولى طاهرة لتعقبها بطهارة المحل، وأما إذا احتاج تطهيره إلى تعدد الغسلات فغسالة الغسلة الأخيرة هي المحكومة بالطهارة لتعقبها بالطهارة دون غيرها من الغسلات.

ولعل هذا التفصيل هو الصحيح».

الخلاصة:

وبشيء من التعديل لتقسيم صاحب الحدائق نستطيع الهبوط بأقسامه إلى ثلاثة أقسام، ذلك أن القسم الأول والقسم الثاني والقسم الخامس من أقسامه، هي ـ في الواقع ـ قسم واحد، يعني القول بالنجاسة مطلقاً، في مقابل التفصيل القائم على ملاحظة حال المحل بعد الغسالة.

وذلك لأن تقسيمه الثنائي (الأول والثاني) قائم على أساس ملاحظة ما يعتبر في غسل ما تصيبه الغسالة من أشياء أخرى، هل يجب فيه تعدد غسلات التطهير إن كان مما لزم فيه التعدد أو يكتفى فيه بالإتمام والإتيان بباقي الغسلات.

وهو ـ كما ترى ـ يعني أن الغسالة على كلا التقديرين نجسة، والخامس مثله تماماً، وبهذا تتلخص الأقوال في ثلاثة:

١ ـ النجاسة مطلقاً.

٢ ـ الطهارة مطلقاً.

٣ ـ التفصيل بين الغسالة الأخيرة فهي طاهرة، لأن المحل بعدها محكوم بالطهارة، وبين الغسالة أو الغسالات ـ على فرض التعدد ـ ما قبل الأخيرة فهي نجسة، لأن المحل بعدها محكوم بالنجاسة، ولا يطهر إلّا بعد آخر غسلة.

وبهذا يلتقي تقسيم صاحب الحدائق وتقسيم صاحب الجواهر.

وإذا أضفنا إليه رأي صاحب العروة كما فعل أستاذنا السيد الخوئي تتربع الأقوال كالتالي:

١ ـ النجاسة مطلقاً.

٢ ـ الطهارة مطلقاً.

٣ ـ التفصيل بين الغسالة الأخيرة فإنها طاهرة، وما قبلها فإنها نجسة.

بمعنى أن حكمها يتبع حكم المحل بعدها.

٤ ـ التفصيل بين الغسالة المزيلة لعين النجاسة فهي نجسة، وغير المزيلة فإنها طاهرة، (أو محل احتياط بالاجتناب كما يفتي صاحب العروة).

والذي يظهر، بشيء من التتبع لفتاوى متأخري المتأخرين، وبخاصة المعاصرين، شهرة القول بالتفصيل القائم على تبعية حكم الغسالة لحكم المحل بعدها، فقد ذهب إلى هذا جمع، منهم: السيد الخوئي والسيد الكلبايكاني والسيد الرفيعي والسيد الطباطبائي القمي والسيد الميلاني والشيخ البروجردي[١] . كما أن

---

(١) راجع: حواشيهم وتعليقاتهم على العروة الوثقى.

القول بالنجاسة مطلقاً هو المشهور بين المتأخرين.

والقول بالطهارة مطلقاً هو المعروف لدى المتقدمين.

الدليل:

١ ـ إستدل للقول بالنجاسة بالآتي:

أ ـ إن الغسالة ـ في مفروض المسألة ـ ماء قليل لاقى نجساً، والماء القليل الملاقي للنجاسة ينجس.

ب ـ بعدة روايات، منها:

ـ رواية عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق (ع)، قال: «الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ به وأشباهِهِ».

ـ رواية العيص بن القاسم، قال: «سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء؟

فقال: إن كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه».

ـ موثقة عمار عن الإمام الصادق (ع)، قال: «سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً، كيف يغسل؟ وكم مرة يغسل؟

قال: يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه، ثم يفرغ ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه، ثم يفرغ منه، وقد طهر»، بتقريب أن الغسالة لو كانت طاهرة، «لم يكن وجه لوجوب إفراغ الماء عن الإناء في المرتبة الثالثة»[١].

٢ ـ واستدل للقول بالطهارة بالآتي:

أ ـ الأصل.

قال في (التنقيح: ١/ ٣٧٠): «ولا يخفى أن القول بطهارة الغسالة لا يحتاج

---

(١) التنقيح: ١/ ٣٧٦.

إلى إقامة دليل، إذ الأصل في المياه هو الطهارة، ونجاستها تحتاج إلى دليل، فإن قام دليل على نجاسة الغسالة فهو، وإلاّ فلا مناص من الالتزام بطهارتها».

ب ـ بعدة روايات، منها:

ـ صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله (ع) عن الثوب يصيب البول؟

قال: إغسله في المركن مرتين، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة».

والمركن ـ كما هو معروف ـ إناء تغسل فيه الثياب كالإجانة والطشت ونحوهما.

٣ ـ واستدل للقول بالتفصيل بين الغسالة التي يتعقبها طهر المحل، والتي لا يتعقبها طهر المحل، بالآتي:

ـ الارتكاز العرفي:

قال الشيخ البروجردي في (نهج الهدى: ١/ ٤٥): «ولكن الأقوى في النظر أن ماء الغسالة كالمحل بعدها، فيكون طاهراً إذا حصل طهارة المحل بها، ويكون نجساً إذا لم يحصل به طهارته....

والعمدة في ذلك ارتكاز العرف، بل وعدم تعقل التفكيك في الطهارة والنجاسة في نظرهم بين الزائل عن المحل وبين الباقي، مع كون الجميع ماءً واحداً، فإنه على القول بالنجاسة يلزم التفكيك المزبور خصوصاً مع أنه لا ينفك في الغالب من القطرات النازلة على الثوب والبدن في غسل الأخباث، بل وبالنسبة إلى جريانها إلى غير محل النجاسة، كما في غسل أعلى البدن الجاري فيه ماء الغسالة إلى أسفله، والالتزام بنجاسة ذلك ولزوم التحرز عنها ـ كما ترى ـ لا يكون إلاّ من الوسواس».

ـ الأصـــل:

قال في (التنقيح: ١/ ٣٧٨): «لا دلالة في شيء من الأخبار المتقدمة على نجاسة الغسالة على الإطلاق، فالغسالة من الغسلة المتعقبة بطهارة المحل باقية

على طهارتها من غير حاجة إلى إقامة الدليل على طهارتها».

الموازنة:

١ ـ نوقش الدليل الأول من أدلة القول بالنجاسة بما حاصله: أن ما ذكروه من أن الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة مستفاد من مفهوم قوله (ع): «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء».

ولأن منطوق الحديث المذكور قضية سالبة كلية يكون مفهومه موجبة جزئية، لأنها نقيض السالبة الكلية كما هو مقرر منطقياً، وتقديره: (إذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شيء)، والإيجاب الجزئي لا عموم فيه إفرادياً، كما أنه ليس للمفهوم إطلاق أحوالي حتى يتمسك به في الحكم بنجاسة الماء القليل بكل شيء، وعلى كل حال.

٢ ـ ونوقش في رواية ابن سنان:

أ ـ في سندها باشتماله على (أحمد بن هلال العبرتائي)، «فقد طعن فيه من ليس من دأبه الخدشة في السند حيث إن الرجل نسب إلى الغلو تارة، وإلى النصب أخرى، وقال شيخنا الأنصاري: (وبُعْدُ ما بين المذهبين لعله يشهد بأنه لم يكن له مذهب رأساً)، وقد صدر عن العسكري (ع) اللعن في حقه، فهو ملعون زنديق، فالرواية ساقطة من الاعتبار»[١].

ب ـ وفي دلالتها بـ «أن المنع فيها من استعمال الغسالة في رفع الحدث حكم تعبدي، وغير مستند إلى نجاستها، ومن هنا التزم جمع بطهارة ماء الاستنجاء، ومنعوا عن استعماله في رفع الحدث، فلا دلالة للرواية على نجاسة الغسالة بوجه»[٢].

٣ ـ وكذلك نوقشت رواية العيص سنداً ودلالة:

أ ـ ففي السند قالوا بضعفه «لأن الشيخ أرسله في (الخلاف) عن العيص، فهو مرسل لا اعتماد عليه.

---

(١) التنقيح: ٣٤١/١.

(٢) م. ن: ٣٧٤.

وكون كتاب العيص عند الشيخ وطريقه إليه حسناً، بل صحيح على الصحيح غير مفيدين شيئاً لعدم إحراز كون الرواية في الكتاب»[1] يعني كتاب العيص.

ولعله لهذا «رماها في (المعتبر) بالضعف، وفي (الذكرى) بالقطع»[2]، لاحتمال أن يكون الشيخ الطوسي عندما رواها في كتابه (الخلاف) عن العيص رواها عن غير كتاب العيص الذي طريقه إليه معتبر حسن «فاحتمال أنه أخذها من كتابه مع كونه معتمداً عنده بطريق معتبر، معارض باحتمال عدمه»[3].

ب ـ وفي الدلالة، نوقشت «بأن الأمر بالغسل فيها مستند إلى نجاسة ما في الطست لا إلى نجاسة الغسالة، (وتوضيحه): إنه قد علق الحكم ـ بغسل ما أصابه في الرواية ـ بما إذا كان الوضوء من بول أو قذر، والبول من الأعيان النجسة، وكذا الحال في القذر لأنه أيضاً بمعنى عين النجاسة من عذرة أو دم ونحوهما على ما تساعد عليه المقابلة بالبول.

وعلى هذا لا بد في غسلهما من إزالة عينهما، وبذلك يتنجس الماء المزال به عين النجاسة لملاقاته لعين النجس.

و(كذلك) ما يصب على المتنجس مستمراً أو ثانياً أو ثالثاً يتنجس بعد وقوعه في الطست بما فيه من الغسالة الملاقية لعين النجس.

فنجاسة ما في الطست مستندة إلى امتزاج الغسالة الثانية أو الثالثة مع القليل الملاقي لعين النجس قبل زوالها، وغير مستندة إلى نجاسة الغسالة كما لا يخفى.

فنجاسة الماء في الطست ـ في مفروض الرواية ـ مما لا خلاف فيه حتى من القائلين بطهارة الغسالة، فلا يمكن الاستدلال بها على نجاسة الغسالة في محل الكلام»[4].

---

(١) دلائل الأحكام: ١/ ٢٣٨.

(٢) المستمسك: ١/ ١٩٤.

(٣) الجواهر: ١/ ٣٤٧.

(٤) التنقيح: ١/ ٣٧٥ ـ ٣٧٦ بشيء قليل من التصرف.

٤ ـ ونوقشت دلالة الموثقة «بأن من الجائز أن يكون إفراغه لاعتبار انفعال ماء الغسالة في التطهير في جميع الغسلات، لا لأجل النجاسة»[١] .

٥ ـ ونوقش الاحتجاج بالأصل لإثبات طهارة الغسالة بأن هذا إنما يتم على تقدير عدم ملاقاة الماء لعين النجاسة، أو على تقدير أن المتنجس لا ينجس في حالة عدم العين، ولا خلاف في أن القليل الملاقي لعين النجاسة ينجس، وتنجيس المتنجس موضع خلاف.

٦ ـ أما الصحيحة فنوقشت دلالتها بأنها لا تعرض فيها للطهارة[٢] .

النتيجة:

وحيث لم يرد في النصوص ما يفيد استثناء الغسالة من حكم الماء القليل، ولعدم وفاء ما استدل به على ما ذهبوا إليه يكون حكمها حكم الماء القليل مع النجس والمتنجس.

فمتى لاقت الغسالة عين النجس نجست.

ومع زوال العين وعدم وجودها عند الغسل، واعتبار المحل متنجساً لا تنجس لما تقدم من أن المتنجس لا ينجس.

تطهير الأرض:

التعريف:

يراد بالأرض هنا: وجه الأرض، سواء أكان على وضعه الطبيعي أم كان مبلطاً بالبلاط طبيعياً وصناعياً، أم كان مزفتاً بالقار أم ممسوحاً بالإسمنت أو الجص (الجبس)، أو ما يشبه هذه.

---

(١) المستمسك: ١/١٩٥.

(٢) أنظر: م. س: ١٩٧.

المطهِّر:

المطهِّر هنا مادتان: الماء والشمس.

كيفية التطهير بالماء:

ينقسم ماء التطهير هنا إلى قسمين:

أ ـ المطر.

ب ـ الماء الأرضي (أو غير المطر).

وينقسم الماء الأرضي إلى قسمين:

١ ـ القليل (غير المعتصم).

٢ ـ الكثير (المعتصم).

قال المحقق الحلي: «فالوجه أن طهارة الأرض بجريان الماء عليها، والمطر، أو تطلع الشمس عليه حتى يجف، أو تغسل بما يغمرها»[١].

وتتنوع الأرض باعتبار كيفية تطهيرها إلى:

١ ـ الأرض الصلبة: كالأرض الحجرية والمزفتة بالقار والمبلطة بالبلاط الصلب كالحجر، والآجر (الطوب= القرميد) والرخام والكاشي العادي (الموزائيك)، والكاشي الصيني (الخزف = السراميك Ceramic)، والممسوحة بالإسمنت و . . . إلخ.

٢ ـ الأرض الرخوة: كالأرض الرملية والترابية غير المتماسكة.

٣ ـ الأرض الطينية الرطبة.

١ ـ بالماء الأرضي:

تطهير الأرض الصلبة:

لا خلاف بينهم في إمكانية تطهير الأرض بمختلف أقسامها بالماء الكثير.

---

(١) الجواهر: ٦/ ٣٢٧ نقلاً عن (المعتبر).

ويتم ذلك بجريانه على محل النجاسة:

أ - إما بإلقاء كر على المحل.

ب - وإما باستعمال أنبوب الإسالة المتنقل التي تتجاوز كمية الماء في خزانتها أكثر من كر.

ج - وإما باستعمال أنبوب متنقل يوصل بالعين أو البئر أو الجاري نهراً أو غيره.

وأما بالماء القليل فالذي يبدو من بحث مسألة تطهير الأرض بالماء القليل في كل من (المجمع) و(الجواهر) أن فيها خلافاً بين الفقهاء، فقد نقلا عن غير واحد من الفقهاء إمكانية تطهير الأرض بالماء القليل.

قال في (المجمع: ١/ ٣٦١): «لا يبعد أن يطهر بعض الأرض بالماء القليل كما نقل عن الشيخ وابن إدريس: (تطهر الأرض من البول إذا صب عليه ذنوب من ماء)..».

وقال في (الجواهر: ٦/ ٣٢٤): «ومنه يظهر لك وجه ما في (الخلاف) و(السرائر) و(اللوامع)، بل هو كصريح (مجمع البرهان) وظاهر (الذكرى) بل و(المدارك) من تطهير الأرض النجسة بالبول كما في الأولين (يعني الخلاف والسرائر)، أو به (يعني البول) وبغيره (من النجاسات الأخرى) كما هو ظاهر غيرهما، بل وهما إن حمل البول فيهما على المثال، بالماء القليل».

وأشارا إلى اشتراط قاهرية الماء للنجاسة، بحيث يستولي عليها ويزيلها.

وفحوى ما ذكراه: أن هناك من الفقهاء من يذهب إلى عدم إمكانية تطهير الأرض المتنجسة بالماء القليل.

ويقوم هذا الخلاف في المسألة على أساس من الرأي في ماء الغسالة، فمن يقول بنجاسته يقول بعدم إمكانية تطهير الأرض بالماء القليل، لاشتراطه في تحقق طهارة المحل انفصال الغسالة عن المحل، وهي هنا لا تنفصل، إما لبقاء مائها في

المحـل كما في الأرض الصلبـة، وإما لنفـوذه إلى الداخل كما في الأرض الرخـوة كما سيأتي.

وكما ترى لم يفرق فيما ذكره صاحب المجمع والجواهر بين الأرض الصلبة والرخـوة، إلّا ما أشار إليه الأردبيلـي في (المجمع) من أن هذا الإمكان واضح في الأرض الصلبة.

وهذا يعني أن ما ذكراه من الأدلة ـ كما ستأتي ـ هي لإمكانية تطهير الأرض المتنجسة مطلقاً، صلبة كانت أو رخوة.

الدليـل:

وعمدة ما استدلا به:

أ ـ عموم مطهرية الماء الشاملة لمثل المقام.

ب ـ لزوم الحرج عند اشتراط كثرة الماء المطهر لعموم ابتلاء الناس بالتطهير بالماء القليل، وبخاصة في مثل الأماكن المقدسة كالمساجد والمشاهد.

ج ـ الحديث المـروي عن النبـي (ص)، ونصـه كما فـي الجواهـر: «دخـل أعرابـي المسجـد، فقال: اللّهم ارحمنـي ومحمـداً ولا ترحـم معنا أحداً، فقال له رسـول الله (ص): أعجـزت واسعـاً، قـال: فما لبث أن بال في ناحيـة المسجـد، وكأنهم عجلوا إليه، فنهاهم النبـي (ص)، ثم أمر بذنوب من ماء فأهريق عليه، ثم قال: اعملوا ويسّروا ولا تعسّروا».

والذي يظهر من (المجمع) و(الجواهر) أن الحديث مشهور بين أصحابنا، وأن الشيـخ رواه في (الخـلاف) وكذلـك ابـن إدريس رواه في (السرائـر) مرسـلاً، واستدل به على إمكانية تطهير الأرض المتنجسة بالماء القليل.

وهذا مما يعطي الحديث زيادة اعتبار على الاعتبار الذي أفاده من الشهرة، وذلـك لأن المعـروف عن ابـن إدريس عـدم عملـه بأخبـار الآحـاد حتى لـو كانت صحيحة.

وألمح في (الجواهر) إلى ما أثير حول الاحتجاج بالحديث المذكور، وأعقبه بالرد قائلاً: «والمناقشة فيه بعدم حجيته ـ إذ هو من طرق العامة، بل راويه أبو هريرة منهم الذي قد نقل عن أبي حنيفة الاعتراف بكذبه ورد رواياته[1]، بل عن بعضهم أنهم لا يقبلون رواياته في معالم الحلال والحرام، وإنما يقبلونها في مثل أخبار الجنة والنار ـ يدفعه إمكان دعوى الانجبار بما تقدم سابقاً».

ويعني بذلك: ما ذكره من مبررات اعتباره وهي:

ـ روايته في (الخلاف) و(السرائر) وغيرهما.

ـ وصفه بالمشهور في (مجمع البرهان) و(الموجز) و(البيان)، وبالمقبول في (الذكرى).

ـ إستدلال ابن إدريس به.

والحديث كما في (نيل الأوطار) ـ باب تطهير الأرض النجسة بالمكاثرة ـ :

● عن أبي هريرة، قال: «قام أعرابي فبال في المسجد، فقام إليه الناس ليقعوا به، فقال النبي (ص): دعوه وأريقوا على بوله سجلاً من ماء ـ أو ذنوباً من ماء ـ فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين».

ثم قال الشوكاني: «رواه الجماعة إلاّ مسلماً... قال الحافظ في (الفتح): زاد ابن عيينة عند الترمذي وغيره في أوله: إنه صلى ثم قال: اللّهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً، فقال النبي (ص): لقد تحجرت واسعاً، فلم يلبث أن بال في المسجد».

وقد أخرج هذه الزيادة البخاري في الأدب من صحيحه.

وروى ابن ماجه الحديث تاماً من حديث أبي هريرة وحديث واثلة بن الأسقع.

---

(١) أنظر: الفصل الرابع عشر من كتاب (أبو هريرة) للسيد شرف الدين، المعنون بـ (إنكار السلف عليه).

وأخرجه أبو موسى المديني أيضاً من رواية سليمان بن يسار.

● وعن أنس بن مالك، قال: «بينما نحن في المسجد مع رسول الله (ص) إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله (ص): مه، مه، قال: فقال رسول الله (ص): لا تزرموه، دعوه، فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله (ص) دعاه، ثم قال: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله عزّ وجلّ، والصلاة، وقراءة القرآن، ـ أو كما قال رسول الله ـ، قال: فأمر رجلاً من القوم فجاء بدلو من ماء فشنه عليه».

«متفق عليه، لكن ليس للبخاري فيه: إن هذه المساجد، إلى تمام الأمر بتنزيهها، وقوله: (لا تزرموه) أي لا تقطعوا عليه بوله».

وكما رأينا لم يقتصر في طريق الحديث على أبي هريرة، فهناك مضافاً إليه طرق ثلاثة: عن واثلة بن الأسقع، وعن سليمان بن يسار، وعن أنس بن مالك.

والشهرة إذا ارتفعت إلى مستوى الوثوق بالصدور ارتفعت بمستوى الحديث إلى حد الاعتبار.

وما نحن فيه من ذلك.

وفي (العروة: ١/ ١١٧): «الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر أو الحجر تطهر بالماء القليل إذا جرى عليها».

وكذلك في (المنهاج: ١/ ١٦): «الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر أو الصخر أو الزفت أو نحوها يمكن تطهيرها بالماء القليل إذا جرى عليها».

وما بين يدي الآن من حواشي العروة ـ وهي خمس عشرة حاشية ـ كلها على ذلك.

وكذلك حاشيتا الأستاذين السيدين الخوئي والصدر على المنهاج.

ويتم تطهيرها بإزالة مادة النجاسة أولاً إن كانت كالغائط والدم والمني وأمثالها،

ثم صب الماء عليها مستوعباً للمحل المتنجس، أو بصب الماء فقط إن لم يكن للنجاسة وجود بيّن فيها كما في البول، مع مراعاة استيعاب الماء للمحل المتنجس.

وكان هذا في البول للتعليل الوارد في حسنة الحسين بن أبي العلاء، قال: «سألت أبا عبدالله (ع) عن البول يصيب الجسد؟

قال: صب عليه الماء مرتين، فإنما هو ماء».

حيث يفيد التعليل (فإنما هو ماء) كفاية صب الماء عليه في حصول الطهارة.

تطهير الأرض الرخوة:

أ - ذهب بعض من يقول من الفقهاء بنجاسة ماء الغسالة إلى القول بعدم قابلية تطهير الأرض الرخوة بالماء القليل لعدم إمكانية انفصال ماء الغسالة عن المحل بسبب نفوذه إلى داخل الأرض، ومن شروط الطهارة عنده انفصال ماء الغسالة.

ب - وفصّل بعض من القائلين بنجاسة ماء الغسالة بين الأرض الرخوة المستوية فقال بعدم إمكانية التطهير للسبب المذكور، والأرض الرخوة المنحدرة فقال بإمكانية التطهير لإمكان انفصال ماء الغسالة بذهابه عن المحل إلى محل آخر بتأثير الانحدار.

ج - والقول الثالث هو إمكانية الطهارة، ولا فرق بين الرخوة والصلبة في ذلك.

وكما رأينا في الاستدلال على تطهير الأرض في سابقه (الأرض الصلبة) أنه لم يفرق فيه بين الصلبة والرخوة.

وكما اشترطت هناك قاهرية الماء يكون الاشتراط هنا بطريق أولى.

تطهير الأرض الطينية الرطبة:

الكلام فيه هو الكلام في سابقيه.

فبناءً على أن المتنجس لا ينجس يمكن تطهيرها بإزالة عين النجاسة، ثم صب الماء على المحل قاهراً باستيعابه له.

٢ ـ بماء المطر:

وتطهر الأرض المتنجسة بنزول ماء المطر عليها ـ كما مر الإلماح إليه ـ.

الدليـل:

مما لا خلاف بينهم في طهر الأرض بنزول السماء عليها.

وإنما الخلاف بينهم في شرط التطهير الذي ينبغي أن يتحقق لماء الغيث ليكون مطهِّراً، وكالتالي:

١ ـ ذهب بعضهم إلى كفاية التقاطر (وهو: نزول المطر قطرة قطرة)، مستدلين بما جاء في ذيل مرسلة الكاهلي عن الإمام الصادق (ع): «كل شيء يراه المطر فقد طهر» بتقريب: أن الرؤية ـ هنا ـ تصدق في حالتي: التقاطر (الذي هو نزول المطر قطرة قطرة)، والتساقط (الذي يعني تتابع سقوط المطر).

٢ ـ وذهب آخرون إلى اشتراط غلبة ماء المطر على النجاسة، وهذا يعني عدم كفاية التقاطر في التطهير، بل لا بد من التساقط، مستدلين بالتعليل الوارد في آخر صحيحة هشام بن سالم، والتي نصها: «سأل أبا عبدالله (ع) عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكفّ فيصيب الثوب؟

فقال: لا بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه».

ولعل هذا هو مراد من اشترط الجريان مستدلاً بمثل صحيح علي بن جعفر عن أخيه الإمام الكاظم (ع): قال: «سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة، ثم يصيبه المطر، أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة؟

فقال: إذا جرى فلا بأس به».

المـوازنـة:

والمسألة ـ في واقعها ـ مسألة صدق عنوان المطر على الماء النازل، وهي إلى تقدير العرف أقرب.

والعرف ـ كما هو معلوم ـ لا يرى القطرات القليلة المتقطعة (غير المتتابعة

في نزولها) مما يصدق عليه عنوان المطر المطهِّر.

وعلى هذا لا يمكننا تفسير رؤيـة المطر بمطلق النزول، وإنما تفسر بأنها أريد منها ـ بقرينة صحيحة ابن سالم ـ التساقط والغلبة.

النتيجـة:

وفي ضوئه تكون النتيجة أن الأرض المتنجسة تطهر بنزول المطر عليها متساقطاً غالباً على النجاسة الموجودة فيها وقاهراً لها.

٣ ـ بالشمس:

تقدم في بيان المطهرات أن اعتداد الفقهاء الشمس مطهراً يقصدون به الحرارة التي توقعها الشمس في الأشياء عندما ترسل أشعتها عليها.

وقد اختلفوا في المقصود من التطهير هنا على قولين:

١ ـ ذهب المفيد وجماعـة من القدمـاء والمتأخريـن إلى أن تطهير الشمس لا يعني إزالة النجاسة وتحول المحل إلى طاهر بعد أن كان نجساً، وإنما هو على نحو العفو عن النجاسة في بعض آثارها، بمعنى أن ما تجففـه الشمس يبقى على نجاسته لكنه يسمح بالسجـود عليه والتيمـم به، فيأتـي استعمالـه استثناء من حرمة استعمال المتنجس فيما اشترط فيه الطهارة.

٢ ـ ذهب المشهـور إلى أن الشمس كالمـاء في تطهيرهـا بمعنى أنها تزيل نجاسة ما تجففه ويتحول المحل بعد الجفاف إلى محل طاهر بعد أن كان نجساً.

الدليـل:

١ ـ إستدل للقول الأول بـ :

ـ صحيحـة زرارة وحديد بن الحكيـم قالا: «قلنـا لأبـي عبدالله (ع): السطح يصيبه البول أو يبال عليه، يصلّى في ذلك المكان؟

فقال: إن كان تصيبه الشمس والريح وكان جافاً فلا بأس به، إلاّ أن يتخذ مبالاً».

بتقريب: أن تقييده (ع) المكان بالجفاف ظاهر أنه في حال الصلاة فيكون ظاهراً في العفو حال الصلاة، إذ لو كانت إصابة الشمس مطهرة له بمعنى أنها مزيلة لتنجسه لا حاجة لهذا القيد.

ـ موثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله (ع): قال: «سئل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، ولكنه قد يبس الموضع القذر؟

قال: لا يصلى عليه، وأَعْلِمْ موضعه حتى تغسله.

وعن الشمس هل تطهر الأرض؟

قال: إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس، ثم يبس الموضع، فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطباً فلا يجوز الصلاة حتى ييبس، وإن كانت رجلك وجبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلِّ على ذلك الموضع حتى ييبس، وإن كان غير الشمس أصابه حتى يبس فإنه لا يجوز ذلك».

بتقريب: أن قوله (ع): «فالصلاة على الموضع جائزة» ظاهر في العفو، وذلك أن التعبير منه (ع) بالجواز يشير إلى أن السائل لم يعتقد طهارة المحل فأراد أن يعلمه أيضاً بأنه مما هو معفو عنه.

وكذلك قوله (ع): «وإن كانت رجلك وجبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلِّ على ذلك الموضع حتى ييبس»، فإنه ـ هو الآخر ـ ظاهر في العفو بل هو أظهر من سابقه، بتقريب أن فاعل الفعل (ييبس) عائد على العضو من جسم المصلي المباشر للأرض كالرجل والجبهة واليدين لقرينة السياق.

فلو كانت الأرض طاهرة بتجفيف الشمس لها لا يلزم المصلي جفاف رجليه ويديه المباشرة للموضع.

ويؤكده «ما عن (الوافي) و(حبل المتين) من قوله (ع): (إن كان عين الشمس)، بالعين المهملة والنون بدلاً عن (غير الشمس) لأنها على ذلك صريحة في عدم طهارة

الموضع بإصابة الشمس وإشراقها عليه، وكلمة (إن) على تلك النسخة وصلية، كما أن قوله: (فإنه لا يجوز ذلك) تأكيد لعدم جواز الصلاة على ذلك الموضع حتى ييبس»[1].

٢ ـ واستدل للقول الثاني (مذهب المشهور) بروايات، عمدتها صحيحة زرارة، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلّى فيه؟

فقال: إذا جففته الشمس فصلِّ عليه فهو طاهر».. لصراحتها في الدلالة على المطلوب بقوله (ع): «فهو طاهر».

الموازنة:

١ ـ إن صحيحة زرارة التي استدل بها لرأي المشهور نص في الدلالة على الطهارة.

٢ ـ إن صحيحة زرارة وحديد ظاهرة الدلالة على العفو.

٣ ـ إن المقارنة بين نسختي موثقة عمار للاختلاف الواقع بينهما في المضاف لكلمة (الشمس) هل هو (عين) بالعين المهملة والنون أو هو (غير) بالغين المعجمة والراء، تقتضي ترجيح أن المضاف هو (غير) لا (عين)، وذلك للقاعدة النحوية القائلة بأن فاعل الفعل إذا كان ضميراً عائداً على مؤنث لزم إلحاق تاء التأنيث الساكنة للفعل، لأن الفعل الموجود في الرواية مجرد من التاء (أصابه) وليس (أصابته).

وعليه تبقى الرواية على ظهورها في الدلالة على العفو، ولم ترق إلى مستوى الصراحة والنصية.

ومقتضى القاعدة الأصولية (قاعدة الجمع الدلالي العرفي) تقديم النص على الظاهر وحمله عليه.

النتيجة:

فتكون النتيجة أن مطهرية الشمس للأرض كمطهرية الماء لها.

---

(١) التنقيح: ٣/ ١٤٤.

شمول التطهير:

ومثلما اختلفوا في مفهوم التطهير ـ كما تقدم ـ اختلفوا في مدى شموليته، وعلى قولين أيضاً، هما:

١ ـ إختصاص تطهير الشمس للأرض من نجاسة البول فقط.

٢ ـ تصميم تطهير الشمس للأرض من نجاسة البول وغيره من النجاسات الأخرى.

الدليل:

١ ـ واستدل للقول الأول بصحيحة زرارة المتقدمة حيث كان سؤاله الإمامَ الباقر (ع) عن نجاسة البول، وكان الجواب عنه أيضاً ولم يعمم لغيره.

٢ ـ واستدل للقول الثاني بموثقة عمار الساباطي المتقدمة، حيث جاء فيها: «إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك».

الموازنة:

الصراحة في التعميم الوارد بموثقة عمار نص في الشمول لنجاسة البول وغيره، مرجحة للقول الثاني.

النتيجة:

والنتيجة هي مطهرية الشمس للأرض المتنجسة بأية نجاسة كانت بولاً أو غيره.

كيفية التطهير بالشمس:

أن يجف الموضع المتنجس ـ بعد زوال عين النجاسة مما كان له مادة بيّنة كالغائط والدم ـ بتأثير حرارة أشعة الشمس المشرقة عليه.

تطهير المباني:

التعريف:

المباني: جمع مبنى building.

ويراد بها هنا البنايات على اختلاف أشكالها وأنواعها، سواء كانت أكواخاً مصنوعة من القصب مكسواً بالطين وغير مكسوٍ، أو من أغصان الأشجار مكسوة بالأعشاب ومطلية بالطين، وغير مطلية، وهي المباني البدائية.

أو كانت من الخشب أو الصفيح أو المواد المماثلة لها.

أو كانت من اللبن أو الآجر أو الحجارة الجبلية أو البحرية، وهي ما كانت معروفة قبل التطور الحديث المعاصر حيث أصبحت تشاد من الإسمنت المسلح بقضبان الحديد.

أو كانت من مواد أخرى مشابهة.

وسواء كانت للسكنى أو لغيرها من الاستخدامات والانتفاعات الأخرى.

المطهِّر:

والمواد المطهِّرة للمباني هي: الماء، الشمس.

كيفية التطهير بالماء:

ينقسم ماء التطهير هنا ـ كما في تطهير الأرض ـ إلى قسمين:

أ ـ المطر.

ب ـ الماء الأرضي (أو غير المطر).

وينقسم الماء الأرضي إلى قسمين:

١ ـ القليل (غير المعتصم).

٢ ـ الكثير (المعتصم).

١ ـ التطهير بالمطر:

قال في (تحرير الوسيلة: ١/ ١١٣): وأما كيفية تطهير غيره (غير الماء) به (بالماء) فيكفي في المطر استيلاؤه على المتنجس بعد زوال العين».

الدليـل:

والدليل هنا هو الدليـل في تطهير الأرض، والخلاف هناك من حيث اشتراط التساقط أو الاكتفاء بالتقاطر هو الخلاف هنا، ونتيجة الموازنة هناك هي هنا أيضاً.

٢ ـ التطهير بالماء الكثير:

قال في المصدر السابـق عطفـاً على عبارتـه المتقدمة الذكر: «وكذا في الكر والجاري».

٣ ـ التطهير بالماء القليل:

قـال في (منهـاج الصالحيـن: ١/ ١٦٤): «والمتنجس بالبـول غير الآنـية إذا طُـهِّر بالقليـل فلا بد من الغسل مرتيـن، والمتنجس بغيـر البـول يكفـي في تطهيره غسلة واحدة، هذا مع زوال العين قبل الغسل، أما لو أزيلت بالغسل فالأحوط عدم احتسابها إلاّ إذا استمر إجراء الماء بعد الإزالة فتحسب حينئذٍ ويطهر المحل بها إذا كان متنجساً بغير البول ويحتاج إلى أخرى إن كان متنجساً بالبول».

وعلق السيد الصدر على قولـه: (فلا بد من الغسل مرتيـن) بقولـه: «إذا كان المتنجس هو البدن أو اللباس، وأما في غيرهما فوجوب التعدد مبني على الاحتياط ولا يبعد عدم الوجوب».

وعلق على قولـه: (فالأحوط عدم احتسابهـا) بقوله: «الظاهـر احتسابهـا غسلة أولى في مـورد التعدد، وأما في غير مـورد التعدد فالأحوط وجوبـاً إن لـم يكن أقـرب، عدم احتسابها».

الدليـل:

وكل ما ذكر من خلاف واستدلال في موضوع تطهير الأرض بالماءين الكثير والقليل يجري هنا.

٤ ـ التطهير بالشمس:

قـال في (العـروة الوثقـى: ص ٤٤): «الشمس: وهي تطهر الأرض وغيرها

من كل ما لا ينقل كالأبنية والحيطان وما يتصل بها من الأبواب والأخشاب والأوتاد... وكذا ما على الحائط والأبنية مما طلي عليها من جص وقير ونحوها، عن نجاسة البول، بل سائر النجاسات والمتنجسات».

الدليل:

وما تقدم في تطهير الأرض دليلاً وخلافاً واختلافاً يأتي هنا.

تطهير الأواني:

التعريف:

عرّف بعض اللغويين الإناء بالوعاء، وعلى نحو الإطلاق، كما في (المصباح المنير) فقد قال فيه مؤلفه الفيومي: «الإناء والآنية: الوعاء والأوعية، وزناً ومعنى».

وقصره بعضهم على وعاء الماء، كما في (المغرِّب)، قال مؤلفه المطرزي: «الإناء: وعاء الماء».

وفي (المعجم الكبير): «الإناء: الوعاء للطعام والشراب وغيرهما».

واكتفى ابن منظور في (اللسان) بأن عبّر عنه بأنه «معروف»، قال: «والإناء ـ ممدود ـ: واحد الآنية، معروف».

وأخال أن ما ذكره ابن منظور هو الأصوب لأن استفادة تعريف الإناء من العرف الاجتماعي أقرب إلى واقعه من التحديدات العلمية وشبه العلمية.

والذي يفيده العرف الاجتماعي في تعريف الإناء ـ في هذا المجال ـ أنه: الوعاء الذي يستخدم في الأكل والشرب وأمثالهما إعداداً وتناولاً وما شابههما من الاستخدامات.

وللإناء ـ لغةً ـ جمعان، هما: آنية وأوانٍ.

وذهب المطرزي في (المغرِّب) إلى أن الأول منهما جمع قلة، والثاني جمع كثرة.

وذهب ابن منظور في (اللسان) والفيومي في (المصباح) إلى أن آنية جمع إناء، وأواني جمع آنية.

ونص على هذا أيضاً في (المعجم الكبير) وغيره.

المطهِّر:

ومادة تطهير الأواني من النجاسة هي: الماء، التراب، وفق التفصيلات الآتية:

كيفية التطهير:

تنقسم الأواني في واقعها الاستعمالي وفي ضوء اختلاف طريقة تطهيرها إلى منقولة وثابتة.

والأواني الثابتة هي المثبتة ببناء أو غيره كأواني تسخين الماء في الحمامات المنزلية القديمة، والزير (الحب) المثبت بالأرض، وما شاكلها.

والأواني المنقولة هي غير المثبتة.

١ ـ تطهير الأواني المنقولة:

تطهر الأواني المنقولة بالماء القليل والماء الكثير غير المطر، وبالمطر.

ـ تطهيرها بالماء القليل:

تختلف كيفية تطهيرها بالماء القليل باختلاف نوعية النجاسة المنجسة لها كالتالي:

١ ـ الأواني المتنجسة بولوغ الكلب.

٢ ـ الأواني المتنجسة بولوغ الخنزير.

٣ ـ الأواني المتنجسة بالخمر.

٤ ـ الأواني المتنجسة بموت الجُرَذِ فيها.

٥ ـ الأواني المتنجسة بباقي النجاسات.

ـ تطهيرها من فضل الكلب (ولوغه):

قال السيد اليزدي في (العروة الوثقى: ١/ ١١٠ ـ ١١١): «والمراد من الولوغ: شربه الماءَ أو مائعاً آخر بطرف لسانه».

وعلق السيد الشريعتمداري على تعريفه للولوغ بقوله: «لا يحتاج إلى تفسير كلمة الولوغ إذ هي غير واردة في النص، فإن في رواية البقباق: (لا يتوضأ بفضله، واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب. . . إلخ)، فالحكم معلق على فضل الكلب أي سؤره، ويلحق به ما يلحق لأجل عدم فهم الخصوصية».

وعلق السيد الميلاني على قوله (شربه) بقوله: «بل كل ما صدق عليه أنه فضله وسؤره».

ومن قبلهما ألمح المولى الأردبيلي إلى ذلك، قال في (المجمع: ١/ ٣٦٧): «واعلم أني ما رأيت الولوغ إلاّ في مرسلة حريز عمن أخبره عن أبـي عبدالله (ع)، قال: (إذا ولغ الكلب في الإناء فصبه)، وليس فيه وجوب الغسل فضلاً عن التراب والتعدد، فما أعرف وجه اختيار الأصحاب له، وينبغي التعبير بـ (فضل الكلب) كما في رواية الفضل، لا بـ (ولوغه). . ».

وسبق السيد اليزدي ولحقه في التعبير بـ (الولوغ) جلُّ فقهائنا.

وقد وقفت ـ في حدود ما تسنّى لي من مراجعة ـ على أكثر من عشرين كتاباً استخدم تعبير (الولوغ) وهي:

جمل العلم والعمل للشريف المرتضى.
النهاية، الاقتصاد، الجمل والعقود لشيخ الطائفة الطوسي.
المراسم للديلمي.
الوسيلة لابن حمزة.
الشرائع، المختصر النافع للمحقق الحلي.
التبصرة، الإرشاد للعلاّمة الحلي.
اللمعة للشهيد الأول.

البحار للمجلسي.
الحدائق الناضرة للشيخ يوسف آل عصفور.
السداد للشيخ حسين آل عصفور.
معتمد السائل للستري البحراني.
هداية العقول للشيخ المبارك القطيفي.
منهاج الصالحين للسيد الحكيم.
الفتاوى الواضحة للسيد الصدر.
تحرير الوسيلة للسيد الخميني.
المسائل المنتخبة للسيد الخوئي.
كلمة التقوى للشيخ زين الدين.

وتفرد الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) بالتعبير بـ (وقع) و(شرب).

وزاد السيد الصدر في (الفتاوى الواضحة): (شرب) و(لطع).

واكتفى الشيخ مغنية في (فقه الإمام جعفر الصادق) بذكر حديث البقباق بلفظه المروي عن الإمام الصادق (ع)، وهو الذي أشار إليه السيد الشريعتمداري باشتماله على عبارة (فضل).

ولا تتأتى لنا المقارنة والنظر في المؤاخذة المذكورة إلّا بعد معرفة معنى كل من (الولوغ) و (السؤر) و (الفضل).

أما الولوغ:

فقال ابن منظور في (اللسان): «وولغ الكلب في الإناء يلغ ولوغاً أي شرب فيه بأطراف لسانه».

وقال الفيروزآبادي في (القاموس): «وَلَغَ الكلب في الإناء وفي الشراب، ومنه، وبه، يَلَغُ كيَهَبُ، ويالغُ، ووَلِغَ كوَرِثَ ووَجِلَ، وَلْغاً ويضم، وولوغاً، وولغاناً محركة: شرب ما فيه بأطرَاف لسانه، أو أدخلَ لسانه فيه فحركه».

والسؤر:
ـ بضم أوله ـ هو البقية والفضلة ـ كما في (القاموس).

وبقية الشيء ـ كما في (المعجم الوسيط).

وبقية الشيء، وبقية الشرب ـ كما في (القاموس الفقهي).

وما فضل من طعام الإنسان أو الحيوان وشرابه ـ كما في (معجم لغة الفقهاء).

وفي (مجمل اللغة) لابن فارس: «ما يسئره الشراب، أي يقيه في الإناء».

وفي (صحاح الجوهري): «يقال: إذا شربت فأَسئر، أي أَبْقِ شيئاً من الشراب في قعر الإناء».

والفضل:
ـ بفتح فسكون ـ: الزائد عن الحاجة، ومنه فضل الماء ـ كما في (معجم لغة الفقهاء).

وما بقي من الشيء ـ كما في (القاموس الفقهي).

وفي (أساس البلاغة): «وأَكَلَ الطعامَ وأَفْضَلَ منه، إذا ترك منه شيئاً... وهذه فضلة الماء، وفضالته، وفضلات منه، وفضالات، وقال الأفوه:

وقد أعارض ظعن الحي تحملني والفضلتين وسيفي مُحنِقٌ شَسِفُ

أراد الزاد والماء».

وفي (نهاية ابن الأثير ـ مادة فضل ـ): «وفيه (لا يمنع فضل ماء) هو أن يسقي الرجل أرضه ثم تبقى من الماء بقية لا يحتاج إليها، فلا يجوز له أن يبيعها، ولا يمنع منها أحداً ينتفع بها، هذا إذا لم يكن الماء في ملكه أو على قول من يرى أن الماء لا يملك.

وفي حديث آخر: (لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ)، هو نقع البئر المباحة،

أي ليس لأحد أن يَغلب عليه، ويمنع الناس منه حتى يحوزه في إناء ويملكه».

وكما رأينا فسر في (القاموس) السؤر بالفضلة.

ورأينا أن هناك فرقاً بين السؤر والفضل في الاستعمال، هو أن السؤر يستعمل في البقية من الطعام والشراب على السواء، أما الفضل فأكثر ما يستعمل في البقية من الماء.

ورأينا أن الفضل أكثر ما يطلق على الزائد عن الحاجة بعد التناول من الشيء، بينما السؤر يطلق على البقية على نحو الإطلاق.

وبقرينة الحديثين النبويين المذكورين في (النهاية) الظاهرين في أن الفضل في عصر النصوص شائع الاستعمال في زائد الماء، يستظهر من صحيحة البقباق إرادة فضل الماء بعد الشرب.

وبما أن شرب الكلب يطلق عليه ويسمى (الولوغ) يأتي استخدام لفظ الولوغ في هذا المجال وافياً بالمطلوب.

إلّا إذا كان المنهج المتبع في التعبير العلمي في الفقه هو الالتزام بحرفية النص من حيث اللفظ ـ كما كان هذا في مدونات الفقهاء المحدثين أمثال ابني بابويه الصدوقين ـ يكون التعبير بـ (الفضل) لازماً.

أما والمنهج يسوغ لنا التصرف في الألفاظ باستعمال ما يؤدي المعنى من المرادفات وأمثالها ـ كما هو الظاهر من الاستخدامات اللغوية في لغة الفقه بعد عصر الفقهاء المحدثين ـ فالتعبير بالولوغ يصح منهجياً.

وإن كان الأولى التعبير بـ (الفضل) تبعاً للنص، ومن ثم تفسيره بـ (الولوغ).

على أنه قد يأتي ما جاء في النصوص الأخرى من لفظ (شَرِبَ) ولفظ (وَلَغَ) مساعداً على تفسير الفضل بالولوغ، وذلك كما في حديث (الفقه الرضوي): «إن وقع كلب في الماء أو شرب منه أهريق الماء وغسل الإناء ثلاث مرات: مرة بالتراب ومرتين بالماء ثم يجفف»، ومرسلة حريز: «إذا ولغ الكلب في الإناء فصبه».

وعليه: لا وجه للمؤاخذة المذكورة.

كيفية التطهير:

يستعمل لتطهير الإناء من ولوغ الكلب: الماءُ والترابُ.

ويسمى التطهير بالماء الغَسل ـ بفتح الغين ـ كما مر وكما هو معلوم.

ويسمى التطهير بالتراب التعفير أخذاً من العَفْر ـ بفتح العين المهملة وفتح الفاء وسكونها ـ وهو ظاهر التراب، ومعناه: التمريغ والدلك بالتراب.

واختلف الفقهاء في التعفير؛ هل يتم بالتراب وحده، أو لا بد من خلطه بالماء، ثم تعفير الإناء به، على أقوال أربعة، هي:

١ ـ التعفير بالتراب وحده.

ذهب إليه المحقق الكركي في (جامع المقاصد)، كما أنه الظاهر من الشيخ الطوسي في (الخلاف).

٢ ـ التعفير بالتراب ممزوجاً بالماء.

قال به ابن إدريس في (السرائر)، والعلاّمة في (المنتهى).

٣ ـ التخيير بين الأمرين.

وهو رأي الشهيد الأول في (الذكرى) و(البيان) و(الدروس).

٤ ـ وجوب الأمرين معاً.

وهو قول الوحيد البهبهاني في (شرح المفاتيح) والسيد الطباطبائي في (الرياض) احتياطاً.

وسبب الخلاف في المسألة هو الاختلاف في فهم المقصود من قول الإمام (ع) في رواية البقباق التي هي مدرك الحكم المذكور، وهو: «واغسله بالتراب».

وذلك أن الغسل لا يكون إلاّ بالماء، فهل تُحْمَلُ عبارة (اغسله) على حقيقتها،

أو تُحمّل معنى مجازياً قريباً من مفهوم الغسل.

فحملها أصحاب القول الثاني على حقيقتها وهي جريان الماء، ولا يتحقق هذا إلّا بخلط التراب بالماء.

وذهب أصحاب القول الأول إلى أن المطلوب الغسل به هو التراب، والممزوج منه بالماء لا تصدق عليه حقيقته.

وأما إيجاب الأمرين معاً (القول الرابع) فلتوقف حصول اليقين بالطهارة عليه.

والتخيير بين التعفير بالتراب وحده، والتراب ممزوجاً بالماء، فلعله لأن العبارة تفيد كلاً منهما على نحو الحقيقة كما تقدم في تفسير القولين الأول والثاني.

وذهب أستاذنا السيد الخوئي في (التنقيح: ٣/ ٥٣) إلى القول الثاني مستدلاً له بأن: «الباء في قوله: (إغسله بالتراب) للاستعانة، كما هو الحال في قولهم: (اغسله بالصابون أو الأشنان أو الخطمي، ونحوها)... فمعنى الغسل بالتراب: جعل مقدار من الماء في الإناء مع مقدار من التراب، وغسله بالماء بإعانة التراب، أعني مسح الإناء بالماء المخلوطة به التراب ـ كما هو الحال في الغسل بالصابون ونحوه ـ ثم يزال أثر التراب بالماء، وبذلك يتحقق الغسل بالتراب عرفاً»[1].

وهو الأصوب لتمشيه وطبيعة القواعد اللغوية وأسلوب التعابير الاجتماعية.

وبعد أن تبينا كيفية التعفير من كلام أستاذنا السيد الخوئي المذكور أعلاه، نتنقل إلى بيان موقع التعفير من الغسلات، والأقوال فيه ثلاثة هي:

١ ـ ذهب المشهور إلى أن التعفير أولاً، أي أنه الغسلة الأولى من الغسلات، ثم يأتي بعده الغسل بالماء.

٢ ـ وذهب الشيخ المفيد في (المقنعة) إلى أن غسلة التعفير تقع وسطى الغسلات، فتسبق بالماء وتلحق به، قال: «وإذا ولغ الكلب في الإناء وجب أن يهراق

---

(١) وانظر: المستمسك: ٢/ ٢٥.

ما فيه، ويغسل ثلاث مرات: مرتين منها بالماء ومرة بالتراب، يكون في أوسط الغسلات التراب، ثم يجفف، ويستعمل»[1].

٣ ـ وأطلق آخرون، فلم يحددوا موقعها.

منهم: الشيخ الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) قال: «وإن وقع فيه كلب أو شرب منه أهريق الماء وغسل الإناء ثلاث مرات: مرة بالتراب ومرتين بالماء، ثم يجفف»[2].

الدليل:

١ ـ إستدل للقول الأول بصحيحة البقباق عن الإمام الصادق (ع): «قال: حتى انتهيت إلى الكلب، فقال: رجس نجس لا يتوضأ بفضله، واصبب ذلك الماء، واغسله بالتراب أول مرة، ثم بالماء مرتين».

٢ ـ قال الشيخ آل عصفور في (الحدائق: ٥/ ٤٧٨): «وأما القول بالتوسط ـ كما ذهب إليه شيخنا المفيد ـ فلم نقف له على مستند».

وقال الشيخ النجفي في (الجواهر: ٦/ ٣٦١): «فما في (المقنعة) من اعتبار كونه الوسطى ـ كذلك ـ ضعيف، لم نقف له على مأخذ ـ كما اعترف به غير واحد ـ سوى ما في (الوسيلة) من نسبته إلى الرواية، لكنها ـ كما ترى ـ مرسلة بأضعف وجهي الإرسال، قاصرة عن معارضة ما تقدم من وجوه».

ونص ما في (الوسيلة) هو: «وهو ولوغ الكلب فيه، فإنه يجب غسلها ثلاث مرات إحداهن بالتراب، وروي وسطاهن»[3].

٣ ـ ودليل مذهب الصدوق كما يظهر من فتواه في (الفقيه) هو ما جاء في (فقه الرضا): «إن وقع كلب في الماء أو شرب منه، أهريق الماء وغسل الإناء

---

(١) التهذيب: ١/ ٢٢٤.
(٢) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٨.
(٣) الوسيلة: ٧٦.

ثلاث مرات: مرة بالتراب ومرتين بالماء، ثم يجفف» حيث قال في (الفقيه: ١/٨): «وإن وقع فيه كلب أو شرب منه أهريق الماء وغسل الإناء ثلاث مرات: مرة بالتراب، ومرتين بالماء، ثم يجفف».

الموازنة:

والموازنة بين الأدلة المذكورة تقتضي الباحث الأخذ بمؤدى الصحيحة، وذلك:

١ ـ لأن المرسلة «لا تعارض الصحيحة المعتضدة بعمل أكثر الطائفة» كما يقول السيد الطباطبائي في (الرياض: ١/٩٨).

٢ ـ ولأن ما في (فقه الرضا): «لو تمت حجيته فهو مقيد بالصحيحة» كما يقول أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ٢٥).

النتيجة:

والنتيجة هي: تقديم الغسل بالتراب، والبدء به قبل الغسل بالماء.

إختلاف آخر:

وكذلك وقع اختلاف آخر في عدد الغسلات، وهو اختلاف يسير، يلخص بالتالي:

١ ـ ذهب ابن الجنيد إلى تسبيع الغسلات.

قال السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ٢٤): «وعن ابن الجنيد (ره) وجوب الغسل سبعاً أُولاهن بالتراب».

٢ ـ وذهب الباقون إلى تثليثها.

قال السيد الطباطبائي في (الرياض: ١/٩٨) تعليقاً على فتوى المحقق الحلي بتثليث الغسلات: «إجماعاً كما عن (الانتصار)، وكذا عن (الخلاف) و(الغنية) وظاهر (المنتهى) و (الذكرى)...».

وفي (الحدائق: ٥/ ٤٧٧): «المشهور بين الأصحاب ـ من غير خلاف يعرف ـ متقدميهم ومتأخريهم، هو وجوب المرتين بالماء».

وفي (المستمسك: ٢/ ٢٣): «وعن (المنتهى): قال علماؤنا أجمع إلاّ ابن الجنيد: إنه يجب غسله ثلاث مرات إحداهن بالتراب».

الدليل:

١ ـ أشار أكثر من فقيه إلى ما يصلح لأن يكون دليلاً لفتوى الشيخ ابن الجنيد الإسكافي، ملخصاً في حديثين أحدهما سني الرواية والآخر إمامي الرواية.

والأول هو: «حديث أبي هريرة: قال: قال رسول الله (ص): (طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب) رواه مسلم وأحمد وأبو داود والبيهقي»[1].

والثاني: موثق عمار الساباطي عن الإمام الصادق (ع): «في الإناء الذي يشرب فيه النبيذ؟ قال (ع): تغسله سبع مرات، وكذلك الكلب»، مع تقييد إطلاق الموثق بجعل الغسلة الأولى بالتراب بصحيحة البقباق الصريحة بذلك.

٢ ـ وعمدة ما استدل به للتثليث صحيحة البقباق المتقدمة الذكر، التي يقول (ع) فيها: «واغسله بالتراب أول مرة، ثم بالماء مرتين» كما رواها المحقق الحلي في (المعتبر).

الموازنة:

١ ـ نوقش في الاستدلال لرأي ابن الجنيد بحديث أبي هريرة.

أ ـ بسقوط اعتبار الحديث وعدم صحته بأبي هريرة.

ب ـ بـ «أنه معارض بما في النبويين الآخرين: (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاث مرات)، وفي أحدهما زيادة: (أو خمساً أو سبعاً)، وبما أن

---

(١) فقه السنّة: ١/ ٢٩.

التخيير في تطهير المتنجس بين الأقل والأكثر مما لا معنى له، فالرواية تدلنا على أن المعتبر في تطهير الإناء هو الغسل ثلاث مرات، والزيادة تكون مستحبة لا محالة»[1].

٢ ـ ونوقش في الاستدلال لرأي ابن الجنيد بموثق عمار الساباطي بـ «أن المذكور في الموثقة ابتداءً هو النبيذ، وقد حكم بوجوب غسل الإناء منه سبع مرات، ثم شبه به الكلب، ويأتي في محله أن الإناء إنما يغسل من النبيذ ثلاث مرات ولا يجب فيه السبع، ومعه لا بد من حمل الزائد على الاستحباب، وإذا كان هذا هو الحال في المشبه به فلا محالة تكون الحال في المشبه أيضاً كذلك، فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب غسل الإناء من الولوغ سبع مرات».

٣ ـ ونوقش في الاستدلال بصحيحة البقباق بأن نص الحديث روي بصورتين هما:

أ ـ صورة نص (متن) رواية المحقق في (المعتبر): «... اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء مرتين».

ب ـ صورة نص الرواية في كتب الحديث وجوامع الأخبار المتوفرة لدى الفقهاء كالتالي: «... اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء»، أي بعدم ذكر كلمة (مرتين)، ومنه رواية الطوسي في (التهذيب) و(الخلاف).

وعليه:

فإما أن تكون كلمة (مرتين) زائدة في رواية (المعتبر).

وإما أن تكون ناقصة في رواية كتب الحديث بعد (المعتبر).

والمسألة تعني أن هنا احتمالين:

أ ـ إحتمال الزيد في الرواية.

---

(١) التنقيح: ٣/ ٥١.

ب ـ واحتمال النقص فيها.

والعلاج يتم بترجيح أحد الاحتماليـن، أو بالتسليم بتكافؤهـما والتماس دليل آخر.

وممن رجح احتمال زيادتها لإثبات أنها ليست من نص الرواية السيد العاملـي في (المدارك)، ففي (الحدائـق: ٥/ ٤٧٧): «قال (يعني صاحب المدارك) بعد نقل الخبـر عن الشيخ: كذا وجدته فيما وقفت عليه من كتب الأخبـار، ونقلـه كذلك الشيخ (قده) في مواضع من (الخلاف)، والعلاّمة في (المختلف)، إلاّ أن المصنف (يعني المحقق) في (المعتبـر) نقله بزيـادة لفظ (مرتين) بعد قوله: (اغسلـه بالماء)، وقلده في ذلك من تأخر عنه، ولا يبعد أن تكون الزيادة وقعت سهواً من قلم الناسخ».

وممن رجح احتمال نقيصتهـا في الكتب الأخـرى (غير المعتبـر) لإثبات أنها من نص الروايـة الشيـخ البهائـي فـي (الحبـل المتيـن)، فقد قـال الشيـخ آل عصفـور فـي (الحدائـق: ٥/ ٤٧٧) ناقـداً نقد صاحب المدارك: «أقول: إن ذكر المرتيـن لو اختص بمن تأخـر عن المحقـق لتم ما ذكـره، ولكنه موجـود في كـلام المتقدميـن كالشيخيـن والصدوقين والمرتضى وغيرهم.

وأما ما ادعاه من توهم السهو في النقل فقد أجاب عنه شيخنا البهائي في (الحبل المتين) بأن عدم اطلاعنا على هذه الزيادة في الأصول المتداولة في هذا الزمان غير قادح، وأن كلام المحقق في (المعتبر) يعطي أنه نقل بعض الأحاديث المذكورة من كتب ليست في أيدي أهل زماننا إلاّ أسماؤها ككتب الحسن بن محبوب وأحمد بن محمد بن أبـي نصر والحسين بن سعيد والفضل بن شاذان وغيرهم، ولعله (قده) نقل هذه الزيادة من بعض هذه الكتب. انتهى. وهو جيد، ويؤيده ما عرفت من تصريح أساطين الفرقة الناجية بذلك ووجود ذلك في كتب الفقه فلا مجال للتوقف فيه».

وقال النجفي في (الجواهر: ٦/ ٣٥٥) نقداً لرأي صاحب المدارك: «فدغدغة سيد المدارك تبعاً لأستاذه بالنسبة إلى ذلك من حيث خلو الصحيح عنه في الأصول في غير محلها قطعاً، وخصوصاً بعد تأييد ذلك الصحيح أيضاً بما في (الرضوي) كما عن

(رسالة الصدوق) و(مقنع) ولده و(فقيهه): (إن ولغ الكلب في الماء أو شرب منه أهريق الماء وغسل الإناء ثلاث مرات: مرة بالتراب ومرتين بالماء، ثم يجفف)، وبالعاميين عن النبي (ص): (إن ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاث مرات) مع زيادة في أحدهما (أو خمساً أو سبعاً) المعلوم حملها على الندب، لعدم جواز التخيير بين الأقل والأكثر».

وقال الميرزا النوري في (المستدرك: ١/ ١٦٧): «ولا يخفى أن متن الخبر في (العوالي) ـ يعني عوالي اللآلي لابن أبي جمهور الأحسائي ـ كذلك، وعليه لا محل للإشعار والعجب من صاحب الوسائل أنه لم يلتفت إلى نسخة (المعتبر)، والظاهر أن المحقق أخذ الخبر من كتاب الحسين بن سعيد أو حماد أو حريز، ومن وقف على ما في (التهذيب) من الخلل والتحريف في متون أكثر الأخبار وأسانيدها علم أن ما في (المعتبر) أصح وأولى بالأخذ والاعتماد لإتقان صاحبه وضبطه والله العالم».

وبعد هذا كله لا مناص من ترجيح أصالتها وصحة ورودها في نص رواية المعتبر وأنها من الحديث.

ومع التنزل والقول بالتكافؤ فالمرجع الإجماع على تثليث الغسلات المحكي في غير واحد من كتب الأصحاب.

أو المرجع والدليل: الجمع الدلالي بين صحيحة البقباق ـ على رواية غير المعتبر ـ وصحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألته عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال: إغسل الإناء»، وموثقة عمار عن أبي عبدالله (ع): قال: «سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً كيف يغسل؟ وكم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرات... إلخ».

وتقريره، كما عن (التنقيح: ٣/ ٥٠)، قال: «وأما إذا ناقشنا فيما نقله (يعني المحقق) لعدم نقل الرواية في كتب الأصحاب وجوامع الأخبار كما نقله (قده)، حيث إنهم إنما رووها بإسقاط لفظ (مرتين)، فالزيادة محمولة على سهو القلم.

فالأمر أيضاً كذلك، ويعتبر في تطهير الإناء من الولوغ غسله ثلاث مرات أولاهن بالتراب، وذلك لموثقة عمار المتقدمة لأنها ـ كما تقدمت ـ مطلقة،

ومقتضى إطلاقها وجوب غسل الإناء ثلاث مرات، سواء تنجس بشيء من النجاسات أو المتنجسات، وبذلك لا بد من رفع اليد عن إطلاق صحيحة البقباق في قوله: (بالماء) وتقييده بثلاث مرات، كما هو الحال في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في قوله: (إغسله بالماء)، ونتيجة ذلك أنه لا بد من غسل الإناء المتنجس ثلاث مرات مطلقاً من دون تقييد كون أولاهن بالتراب، ولكن الصحيحة قيدت الغسلة الأولى بذلك، فالصحيحة مقيدة للموثقة من جهة، والموثقة مقيدة لها من جهة، وقد أنتج الجمع بين صحيحتي البقباق ومحمد بن مسلم وموثقة عمار بتقييد بعضها ببعض: أن الإناء المتنجس بالولوغ لا بد من غسله ثلاث مرات أولاهن بالتراب».

النتيجة:

وفي ضوء ما تقدم يكون الحكم وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب بالتراب أول مرة ثم بالماء مرتين.

ـ تطهيرها من ولوغ الخنزير:

قال في (الحدائق): «وقد اختلف الأصحاب في عدد ما يجب من ولوغه:

فالمشهور بين المتأخرين وجوب السبع، ذهب إليه العلاّمة ومن تأخر عنه.

وقال الشيخ في (الخلاف): إن حكمه حكم الكلب.

ونفى ذلك المحقق وجعل حكمه حكم غيره من النجاسات».

فالأقوال في المسألة ثلاثة، هي:

١ ـ الغسل سبع مرات، وهو قول مشهور المتأخرين.

٢ ـ الغسل ثلاث مرات، أولاهن بالتراب، وهو قول الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف).

٣ ـ كالغسل من سائر النجاسات، بمعنى أنه لا حكم له بخصوصه، وهو

رأي المحقق، قال في (الشرائع: ١/ ٥٦): «ويغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثاً أولاهن بالتراب، على الأصح، ومن الخمر والجرذ ثلاثاً بالماء، والسبع أفضل، ومن غير ذلك مرة واحدة، والثلاث أحوط».

الدليل:

١ ـ إستدل للقول الأول بصحيح علي بن جعفر عن أخيه الإمام موسى الكاظم (ع)، قال: «سألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به؟

قال: يغسل سبع مرات».

٢ ـ وفي بيان دليل القول الثاني، قال في (الحدائق: ٥/ ٤٩٢): «واحتج الشيخ ـ على ما نقل عنه ـ على ما ذهب إليه بوجهين:

أحدهما: إن الخنزير يسمى كلباً في اللغة، فتتناوله الأخبار الواردة في ولوغ الكلب.

والثاني: إن الإناء يغسل ثلاث مرات من سائر النجاسات والخنزير من جملتها».

٣ ـ وفي بيان دليل القول الثالث، قال في (الحدائق: ٥/ ٤٩٣): «والمحقق في (المعتبر) قد حمل صحيحة علي بن جعفر على الاستحباب... قيل: ولعل المانع له من العمل بالرواية عدم وجود القائل بها من المتقدمين قبله، وهو كثيراً ما يراعي ذلك ونحوه في العمل بالأخبار.

والقرينة على هذا أنه لم يذكره قولاً مع حكايته الخلاف في المسألة، ولهذا إن العلاّمة في (المنتهى) قال: (لو قيل بوجوب غسل الإناء منه سبع مرات كان قوياً لما رواه علي بن جعفر)، وذكر الحديث، ثم قال: (وحمله على الاستحباب ضعيف إذ لا دليل عليه، مع ثبوت أن الأمر للوجوب)...».

الموازنة:

١ ـ قال في (الحدائق: ٥/ ٤٩٢) في معرض الرد على الشق الأول من دليل

القول الثاني: «وأجيب عن الأول بمنع الصدق حقيقة».

وقال في (المستمسك: ٢/ ٢٨): «وفيه: أنه مجاز لا يحمل عليه اللفظ بدون قرينة».

وقال في (نهج الهدى: ١/ ١١٩): «إن المدار على التسمية لدى العرف، والعرف لا يرى صدق اسم الكلب على الخنزير».

وفي معرض الرد على الشق الثاني من دليل القول الثاني قال في (الحدائق): «وعن الثاني: بأن غاية دليله الذي ادعاه ـ مع تسليمه ـ هو عموم ما دل على الثلاث للخنزير، والصحيحة المذكورة خاصة فيجب تقييد العموم بها كما هي القاعدة.

مع أن فيه أيضاً: أن ملاحظة هذا الوجه تقتضي الاكتفاء بالماء وحده، وملاحظة الأول تقتضي وجوب التراب معه، فعلى كل تقدير لا ينتظم أحد وجهي الدليل على ما ادعاه».

٢ ـ وفي نقد رأي المحقق (القول الثالث) قال في (الحدائق): إن الصحيحة «لا معارض لها في الباب».

ومرّ بنا أن العلاّمة الحلي قال في حمل الصحيحة على الاستحباب إنه: «ضعيف إذ لا دليل عليه، مع ثبوت أن الأمر للوجوب».

النتيجة:

وعليه: يبقى الاستدلال بالصحيحة سالماً وناهضاً بإثبات أن الحكم في تطهير الإناء من ولوغ الخنزير بالماء القليل أن يغسل سبع مرات.

ـ تطهيرها من الخمر:

وكما اختلف في عدد الغسلات لتطهير الإناء من ولوغ الخنزير، اختلف هنا في تطهيره من نجاسة الخمر أيضاً وعلى ثلاثة أقوال هي:

١ ـ أن يغسل سبع مرات.

ذهب إليه الشيخ المفيد في (المقنعة)، والشيخ الطوسي في (النهاية) و(الجمل والعقود)، وابن حمزة في (الوسيلة)، وكثير من المتأخرين.

٢ ـ أن يغسل ثلاث مرات.

«ذهب إليه المحقق في غير (المعتبر)، والعلاّمة في بعض كتبه»[(١)] .

٣ ـ أن يغسل كسائر المتنجسات بغير الولوغ.

ذهب إليه المحقق في المعتبر، والعلامة في (المختلف)، والشهيد الثاني في (الروض)، وغيرهم.

الدليل:

١ ـ إستدل للقول الأول بموثقة عمار بن موسى عن الإمام الصادق (ع): «في الإناء يشرب فيه النبيذ؟ فقال: تغسله سبع مرات».

٢ ـ واستدل للقول الثاني بموثقة عمار الأخرى عن الإمام الصادق (ع) أيضاً: «أنه سئل عن قدح أو إناء يشرب فيه الخمر؟ قال: تغسله ثلاث مرات.

سئل: أيجزيه أن يصب فيه الماء؟

قال: لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات».

٣ ـ واستدل بعضهم للقول الثالث بموثقة عمار الأخرى: «عن الدن يكون فيه الخمر أيصلح أن يكون فيه خل أو ماء أو كامخ[(٢)] أو زيتون؟

قال (ع): إذا غسل فلا بأس.

---

(١) الحدائق: ٥/ ٤٩٣.

(٢) الكامخ: معرب (كامَهْ) الفارسية، وهو نوع من الآدام، وخصه بعضهم بالمخللات التي تستعمل لتشهي الطعام، قال الراجز العربي:

لكل مولى طيلسان أخضرُ ... وكامخ وكعك مدورُ

ومن سياقه في الحديث وبقرينة ما ذكر معه يظهر أن المراد به المخللات.

وعن الإبريق وغيره يكون فيه خمر أيصلح أن يكون فيه ماء؟

قال (ع): إذا غسل فلا بأس».

لإطلاقها الغسل وعدم تقييده بعدد معين.

واستدل آخرون له بعدم اعتبار موثقات عمار بن موسى الساباطي التي ينفرد بها، «فيرجع إلى الإطلاق، أو أصل البراءة من الزائد على الواجب في الغسل من سائر النجاسات».

«قال المحقق في (المعتبر): . . . ويغسل الإناء من سائر النجاسات مرة والثلاث أحوط. . . والذي يقوى عندي الاقتصار في اعتبار العدد على الولوغ، وفيما عدا ذلك على إزالة النجاسة وغسل الإناء بعد ذلك مرة واحدة لحصول الغرض من الإزالة، ولضعف ما ينفرد به عمار وأشباهه»(١).

الموازنة:

١ ـ أخذ على القول بالتمسك بإطلاق موثقة عمار الثالثة المطلقة لإثبات أن تطهير الإناء من نجاسة الخمر لا يختلف عن سائر المتنجسات بغير الولوغ بأنه لا يصح مع وجود المقيد وهو موثقتا عمار الأخريان العدديتان.

٢ ـ كذلك أُخذ على الرجوع إلى أصل البراءة ـ في الاستدلال للقول الثالث ـ أنه لا يصح أيضاً إلّا مع فقدان النص لا مع وجدانه.

وعليه: لا مجال للقول الثالث، ويدور أمر الموازنة ـ بعد هذا ـ بين القولين الأولين.

والموازنة بينهما تتم بالجمع بينهما، وذلك بالحكم بوجوب الغسل ثلاثاً، وحمل الموثقة السبعية على الدلالة على استحباب الغسل سبعاً، إذ مقتضى الفهم العرفي لدلالتيهما بغية الجمع بينهما هو هذا.

ويه يُتبين أن الاقتصار على موثقة السبع مع اشتراكهما في السند ومستوى

---

(١) الحدائق: ٥/ ٤٩٤ ـ ٤٩٥.

اعتباره وعدم وجود ما يرجحها عليها من قرينة أو قاعدة يكون ترجيحاً بلا مرجح، وطرحاً للدتها الثلاثية بلا مبرر.

النتيجـة:

وفي ضوئه تكون النتيجة: وجوب غسل الإناء المتنجس بالخمر ثلاث مرات.

ـ تطهير الإناء من ميتة الجُرَذ فيه:

التعريف:

١ ـ لغوياً: ضبط اللغويون لفظ (جُرَذ) بضم الجيم وفتح الراء المهملة فذال معجمة، على زنة (عمر) و(صرد)، ويجمع على (جرذان) بكسر أوله وضمه.

وعرّفه في (القاموس المحيط) بأنه: «ضرب من الفأر».

وفي (المعجم الوسيط) بأنه: «الكبير من الفئران».

وفي (النهاية) لابن الأثير بأنه: «الذكر الكبير من الفأر».

وفي (مجمع البحرين): «هو الذكر من الفئران، ويكون في الفلوات، وهو أعظم من اليربوع، أكدر، في ذنبه سواد.

وعن الجاحظ: الفرق بين الجرذ والفأر كالفرق ما بين الجواميس والبقر، والبخاتي والعراب».

٢ ـ وعلمياً: كما في (موسوعة المورد: ٨/١٢٧): «حيوان من جنس **rat** (راتوس **Rattus**) من فصيلة الفأريات **Muridae** ورتبة القوارض **Rodentia** يتميز عن الفأر **mouse** بكبر حجمه نسبياً.

وهو يقتات بكل شيء تقريباً، وبخاصة الحبوب والبطاطا وصغار الدجاج وطعام الإنسان على اختلاف ضروبه.

والجرذ يألف المنازل والمستودعات ومخازن الحبوب والسفن والبواليع.

ويعتبر الناقل الأول للطاعون.

أنواعه تزيد على خمسمائة نوع، أشهرها الجرذ الأسود **blaok rat**.

واسمه العلمي «Rattus rattus».

وبالمقارنة بين التعريف اللغوي للجرذ والتعريف العلمي ننتهي إلى أن تعريف (القاموس المحيط) بأنه: «ضرب من الفأر» يلتقي والتعريف العلمي في نصه على أن الجرذ من فصيلة الفأريات، وإلى أن تعريف (المعجم الوسيط) بأن «الجرذ هو الكبير من الفئران» يلتقي والتعريف العلمي في وصفه الجرذ بأنه يتميز عن الفأر بكبر حجمه نسبياً.

وكذلك تعريفا (النهاية) و(المجمع) وتفرقة الجاحظ، تتمشّى مع التعريف العلمي له كما هو واضح.

واقتصر في كثير من الكتب الفقهية متوناً وشروحاً على ذكره وقصر الحكم (الآتي في كيفية التطهير) عليه، وذلك لأنه الوارد في الرواية.

وقد أثار اقتصار الرواية على ذكره ـ حيث لم تعبر بالفأر الذي هو أعم منه لأنه يشمله ويشمل الفأر الصغير المعبر عنه في الإنجليزية mouse والفرنسية souris ـ شيئاً من الإشكال أو الانتقاد للفقهاء الذين لم يذكروا لفظ (الجرذ) في عباراتهم وفتاواهم، وذكروا في موضعه لفظ (الفأرة)، والذين منهم:

ـ الشيخ الطوسي في (النهاية) و(الجمل والعقود) و(الاقتصاد).

ـ والشيخ سلار الديلمي في (المراسم).

ـ والمحقق الحلي في (المختصر النافع).

ـ والعلّامة الحلي في (التبصرة).

ـ والشهيد الأول في (اللمعة).

ـ والشيخ يوسف البحراني في (الحدائق).

ـ والشيخ حسين آل عصفور في (السداد).

فلـم أقف فيمـا لدي من كتب القدمـاء على التعبيـر بلفظ (الجـرذ) في هـذا الموضع إلاّ في (الشرائع) للمحقق الحلي.

ويبدو أن سبب إثـارة الإشكال تاريخيـاً ما جاء في (جامع المقاصد) من قول مؤلفـه المحقق الحلـي: «وأما الجرذ فهو ـ بضم الجيم وفتح الـراء المهملة والذال المعجمـة أخيراً ـ ضرب من الفأر، والمراد الغسل من نجاسـة موته.. وهل يكون الغسل من غير هذا الضرب من الفأر واجبـاً؟.. الظاهـر عدم التفـاوت، نظـراً إلى إطـلاق اسم الفأر على الجميع وقد صرح به جمـع من الأصحـاب، وإن توقف فيه صاحب المعتبر»[(١)].

وخـلاصـة الإشكـال: إن (الفـأر) أعـم لأنـه يشمـل (الجـرذ) وبقيـة الأنـواع الأخرى التي تندرج تحت عنوان (الفأر)، وإن (الجرذ) أخص منه لأنه لا يطلق إلاّ على ضرب منه.

وحيث إن الوارد في الرواية هو (الجرذ) يشكل تسرية الحكم منه إلى جميع أنواع الفأر، حتى يصح التعبير بالفأر في موضعه، وذلك لأن حكم العام يسري إلى الخاص، وبعكسه حكم الخاص فإنه لا يسري إلى بقية أفراد أو أنواع العام.

وممن أثار الإشكـال الشيخ آل عصفور في (الحدائـق) حيث قال ـ بعد نقلـه كـلام المحقـق الثانـي المذكـور في أعلاه ـ منتقداً رأي المحقـق الثانـي: «أقـول: لا يخفـى أن كلامـه هذا إنما يتجـه لو ورد لفظ (الفـأر) في خبر ليتمشّـى ما ذكره، والوارد إنما هو أخص منه كما عرفت».

ومـن الغريب أن صاحب الحدائـق على دقـة التفاتاتـه إلى مثـل هـذه النكت العلميـة، عبر في (الحدائـق) ـ كما ألمحت ـ بلفظ (الفـأرة)، قـال: «ومنها موت الفأرة فيه»[(٢)].

---

(١) الحدائق: ٥/ ٤٩٧.

(٢) الحدائق: ٥/ ٤٩٦.

وممن أثار الإشكال أيضاً وانتقد رأي صاحب جامع المقاصد، الشيخ محمد بن الحسين الخوانساري المشهور بالآقا جمال في حاشيته على (الروضة البهية: ١/ ٢٤) قال: «ثم لا يخفى أن مورد الرواية هو الجرذ، وهو ـ بضم الجيم وفتح الراء والذال المعجمة ـ كبير الفأرة، فينبغي قصر الحكم على موردها كما أشار إليه المحقق (الحلي في المعتبر)، إلاّ أن جمعاً من الأصحاب أطلقوا الحكم في الفأرة كما هنا (أي في اللمعة).

وقال المحقق الثاني في (شرح القواعد): (الظاهر عدم التفاوت نظراً إلى إطلاق اسم الفأرة على الجميع).

وهذا منه غريب جداً، فإن اشتراك الجميع في إطلاق اسم الفأرة عليهما لا يقتضي اشتراكهما في الحكم لجواز اختلافهما في النوع واختلاف الحكم بسببه.

ولو سلم اتحادهما نوعاً فاختلافهما صنفاً وبالعوارض يكفي لجواز اختلاف الحكم.

نعم لو علق الحكم على الفأرة، فإطلاق الفأرة على الجميع يقتضي اشتراك الجميع في الحكم، وليس كذلك، بل علق على الجرذ فتدبر».

والتفرقة العلمية المستمدة من واقع ملاحظة ودراسة مختلف ضروب الفئران في العالم تؤيد أن الجرذ نوع خاص من أنواع الفأرة، قال البعلبكي في (موسوعة المورد: ٧/ ٨٣) ـ مادة Muridae ـ : «الفأريات: فصيلة كبيرة جداً من القوارض الصغيرة rodents، تشمل الفئران mice والجرذان rats، وتتميز بأنها غير مزودة بأجربة خدية، يبلغ عدد أجناسها مائة جنس، ويبلغ عدد أنواعها أربعمائة وستين نوعاً».

والأمر ـ بعد هذا ـ من الوضوح بدرجة لا يحتاج معها إلى شرح أو تعليق.

ولعله لما أثير من الإشكال، ودفعاً له، عدل متأخرو المتأخرين إلى التعبير بـ (الجرذ)، منهم ـ في حدود ما اطلعت عليه مما لدي من متون ـ :

ـ الشيخ الستري في (المعتمد).

ـ السيد اليزدي في (العروة).

ـ السيد الحكيم في (المنهاج).

ـ السيد الصدر في (الفتاوى).

ـ الشيخ مغنية في (فقه الإمام).

ـ السيد الخوئي في (المسائل).

ـ السيد الخميني في (التحرير).

ـ الشيخ زين الدين في (الكلمة).

كيفية التطهير:

قال في (العروة): «يجب في ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات، وكذا في موت الجرذ».

وشرحه في (المستمسك: ٢/ ٢٨) بقوله: «كما عن المشهور لموثق عمار: (إغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات).

وفي (الشرائع) و(القواعد) وعن غيرهما: كفاية الثلاث لموثقه المتقدم في مطلق النجاسة» وهو ـ كما ذكره في ص ٢٢ منه ـ : «عن أبي عبدالله (ع): سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً، كيف يغسل؟ وكم مرة يغسل؟ قال (ع): يغسل ثلاث مرات».

وقال في (الحدائق: ٥/ ٤٩٦): «فأوجب الشيخ فيه سبعاً، وتبعه على ذلك جملة من الأصحاب.

واكتفى المحقق في (الشرائع) و(مختصره)، والعلاّمة في جملة من كتبه، والشيخ في (الخلاف) بالثلاث.

إلاّ أن مذهب الشيخ إلى ذلك بالاعتبار المتقدم في سابق هذا الموضع (وهو اعتبار الثلاث في مطلق النجاسة).

وقيل بالمرة، وهو مذهب المحقق في (المعتبر)، والعلاّمة في أكثر كتبه بالاعتبار المتقدم ثمة.

وقيل بالمرتين، كما ذهب إليه في (اللمعة) بالاعتبار المذكور أيضاً».

وفي ضوء ما ذكر في (المستمسك) في المسألة قولان هما:

١ ـ الغسل سبع مرات، وهو رأي المشهور.

٢ ـ الغسل ثلاث مرات، لكفاية الثلاث في الغسل من مطلق النجاسة.

وعلى أساس مما ذكر في (الحدائق) تتثلث الأقوال وكالتالي:

١ ـ الغسل سبعاً، وإليه ذهب الشيخ الطوسي في (المبسوط) وجملة من الأصحاب.

٢ ـ الغسل ثلاثاً، وقال به الفاضلان: المحقق في (الشرائع) و(مختصره)، والعلاّمة في جملة من كتبه كـ (التبصرة).

٣ ـ الغسل بالعدد المطلوب في سائر النجاسات، مرة، أو مرتين، أو ثلاثاً.

فذهب الشيخ الطوسي في (الخلاف) إلى الثلاث.

وذهب المحقق في (المعتبر) والعلاّمة في أكثر كتبه إلى القول بالمرة.

وذهب الشهيد في (اللمعة) إلى القول بالمرتين.

وبناءً على أن الفاضلين الحليين يكتفيان في مطلق النجاسة بالمرة يكون قولهما بالثلاث هنا قولاً ثالثاً في المسألة، فتتثلث الأقوال كما في الحدائق.

الدليل:

١ ـ ذكر كل من الشيخ البحراني في (الحدائق) والسيد الحكيم في (المستمسك)

دليل القول الأول المسبع للغسلات موثق عمار الساباطي عن الإمام الصادق (ع) قال: «إغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات» كما في (المستمسك) أو (سبعاً) كما في (الحدائق).

٢ ـ ونقل في (الحدائق) عن المحقق في (المعتبر) أنه بعد أن ألغى اعتبار موثق عمار المذكور في أعلاه دليلاً للقول الأول لاشتمال سنده على جماعة من الفطحية وانفرادهم به ووجود الخلاف في مضمونه، قال: «فإن الشيخ يقتصر على الثلاث في جميع النجاسات عدا الولوغ، ولأن ميتة الفأرة والجرذ لا تكون أعظم نجاسة من ميتة الكلب والخنزير، ولأن امتثال الغسل يحصل بالثلاث فلا يجب ما زاد».

فهو ـ كما ترى ـ يختار هنا العدد الأعلى للغسلات من سائر النجاسات غير الولوغ وهو الثلاث.

وذكر السيد الحكيم أن دليله هو موثق عمار الثلاثي الوارد في بيان كيفية الغسل من مطلق النجاسة المتقدم نصه في أعلاه.

ولكن قد يلاحظ على ما ذكره السيد الحكيم بأن نص عمار السباعي ونصه الآخر الثلاثي كلاهما من رواية واحدة اقتطعا فصارا كالروايتين.

والرواية كما في (التهذيب: ١/ ٢٨٤ رقم ٨٣٢ ـ ١١٩): عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن عن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن أبي عبدالله (ع): قال: سئل عن الكوز أو الإناء يكون قذراً كيف يغسل؟ وكم مرة يغسل؟ قال: ثلاث مرات... إلخ»، ثم وبعد عدة أسئلة وأجوبتها جاء فيه: «وقال: إغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات».

فالرواية بمجموعها ـ بعد التسليم باعتبار سندها وارتفاعه إلى مستوى التوثيق، كما هو الحق ـ تأتي دليلاً قوياً للمشهور القائلين بالتسبيع، لأن النص الثاني يكون استثناءً في الحكم من النص الأول.

ولكنها لا تصلح أن تكون دليـلاً للمحقـق على قولـه بالتثليث، لأن السند للنص السباعي الملغى اعتباره عنده هو نفسه السند للنص الثلاثي.

وعليه: فدليل المحقق للقول بالتثـليث يقوم على دعامتين متكاملتين، هما:

١ ـ إبطال دليل المشهور.

٢ ـ إختيـار الحد الأعلـى للغسـلات ـ وهو الثـلاث ـ في التطهيـر من سائـر النجاسات غير الولـوغ لأنه أبرأ للذمة ومفرغ لها من عهدة المسؤوليـة، ويشيـر إلى هذا قوله: «لأن امـتثال الغسل يحصل بالثلاث فلا يجب ما زاد».

ولكن فيه: إن النص السباعـي مقيد لإطلاق الثلاثـي، وكذلك هو مقيد غيره مما استدل به للمرة والمرتين.

يضاف إليه أن الذي يظهر مما سأورده نقلاً عن (مستدرك الوسائل) أن المحقق الحلي ممن يوثق عماراً الساباطي ويعمل بأخبار الفطحية، وأنه اعتمد على رواياته في غير موضـع، قال في (المستـدرك: ٣/ ٦٣٠): «ولذا قـال المحقـق في (المعتبـر) في مسألـة التـراوح: (والأولـى وإن ضعف سنـدها فـإن الاختيـار يؤيدهـا مـن وجهيـن: أحدهما: عمل الأصحاب على رواية عمار لثقته حتى أن الشيخ في (العدة) ادعى إجماع الإمامية على العمل بروايته).

وقال السيد الأجـل بحر العلـوم في (رجاله) بعد نقل هذه العبارة: (ولـم أجد في (العدة) تصريحـاً بذكـر عمـار، والذي وجدته فيه دعـوى عمل الطائفـة بأخبـار الفطحيـة مثل: عبدالله بن بكيـر، وغيـره، وشمـول العمـوم له غير معلوم لأنه فرع المماثلة في التوثيق، ولـم يظهر من (العدة) ذلك، وكأن المحقق أدخله في العموم لثبوته من كلامه في (التهذيب) و(الفهرست))، انتهى.

قلت: عمـار من الثقـات المعروفيـن، وفي (المعتبـر) في مسألـة الإناءيـن: (وعمـار هذا وإن كان فطحيـاً، وسماعـة وإن كان واقفيـاً، لا يوجب رد روايتهمـا هذه، أما أولاً فلشهادة أهل الحديث لهما بالثقة)...».

وهذا قد يلغي إلغاء المحقق لاعتبار موثق عمار المذكور، وبه تسقط الدعامة الأولى من دليله.

إلى جانب سقوط الثانية لما تقدم.

النتيجة:

وعليه: تكون النتيجة في كيفية تطهير الإناء من ميتة الجرذ هي غسله بالماء سبع مرات.

ـ التطهير من سائر النجاسات الأخرى:

تشعبت الآراء في المسألة إلى ثلاثة أقوال، هي:

١ ـ الغسل بالماء القليل ثلاث مرات.

قال به: ابن الجنيد الإسكافي في (المختصر)، والشيخ الطوسي في (الخلاف) وسائر كتبه غير المبسوط، والشهيد الأول في (الذكرى) و(الدروس)، والمحقق الكركي في (جامع المقاصد)، وكثير من متأخري المتأخرين منهم: السيد اليزدي في (العروة) والسيد الحكيم في (المنهاج) والسيد الخوئي في (المسائل) والسيد الصدر في (الفتاوى).

٢ ـ الغسل بالماء القليل مرتين.

قال به: الشهيد الأول من المتأخرين في كتابيه (اللمعة) و(الألفية)، والشيخ الستري البحراني من متأخري المتأخرين في كتابه (المعتمد).

٣ ـ الغسل بالماء القليل مرة واحدة.

ذهب إليه المحقق الحلي في (المعتبر) و(الشرائع) و(النافع)، والعلّامة الحلي في (التبصرة) و(الإرشاد)، والشهيد الأول في (البيان)، والشهيد الثاني في (روض الجنان)، والسيد العاملي في (المدارك).

الدليل:

١ ـ إستدل للقول الأول بموثق عمار الساباطي عن الإمام الصادق (ع): «سئل

عن الكوز والإناء يكون قذراً كيف يغسل؟ وكم مرة يغسل؟

قال (ع): يغسل ثلاث مرات».

٢ ـ وقدر الاستدلال للقول الثاني بما خلاصته: إستضعاف موثق الساباطي، وإلحاق الأواني بالثوب والبدن المتنجسين بالبول والمحكوم في طهارتهما بالغسل بالماء القليل مرتين.

قال الشيخ البحراني في (الحدائق: ٥/ ٤٩٧): «وأما حجة القول بالمرتين ـ كما ذهب إليه في (اللمعة) ـ فقد عرفت أنها غير مختصة بهذا المقام حيث إنه ذهب إلى وجوب المرتين في إزالة جميع النجاسات في ثوب أو بدن أو آنية أو غير ذلك.

والظاهر أن الوجه فيه عنده ورود التعدد بالمرتين في إزالة البول عن الثوب والبدن، وأن اعتباره في البول يدل بمفهوم الموافقة على اعتباره في غيره من النجاسات... ويؤيده ورود الأخبار بالتعدد في خصوص الإناء كما ينبه عليه حكم الولوغين والفأرة والخمر.

ويضاف إلى ذلك أصالة البراءة مما زاد على المرتين الذي وردت به الأخبار الصحيحة، واستضعاف الأخبار الدالة على الزيادة.

هذا أقصى ما يمكن أن يتكلف لتوجيه الحجة له (قده) في المقام».

وقال أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ٢٢): «وعن (اللمعة) و(الألفية): اعتبار المرتين، وكأنه لاستضعاف الموثق وإلحاق الأواني بالثوب والبدن في البول، كما تقدم في غير الأواني، بناءً على التعدد».

٣ ـ ولتوجيه الاستدلال للقول الثالث:

قال السيد الطباطبائي في (الرياض: ١/ ٩٩): «ويغسل الإناء من غير ذلك مرة واحدة على الأشهر بين الطائفة كما ذكره بعض الأجلة عملاً فيها بالإطلاق ونفي الزائد بالأصل وعدم المعارض سوى استصحاب النجاسة المعارض بمثله في الملاقي، كما مر.

نعم في الموثق: (عن الكوز أو الإناء يكون قـذراً كيف يغسل؟ وكم مرة يغسل؟ قال: ثلاث مرات) . . . وحملُـه على الاستحبـاب ممكن لاعتضـاد الإطـلاق بالأصل والشهرة، وما عن (المبسوط) من الرواية بالاكتفاء بالمرة».

وقال أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ٢٢): «وفي (الشرائع) وعن (النافع) وأكثر كتب العلاّمة و(البيان) و(روض الجنان) و(المدارك) وغيرها: الاكتفاء بالمرة؛ إما لاستضعاف الموثق والرجوع إلى أصل البراءة أو الإطلاق، وإما لحمله على الاستحباب بقرينة المرسل المروي في (المبسوط): (وقد روي غسلة واحدة).

الموازنـة:

١ ـ ناقش أستاذنـا السيد الحكيـم دليل المرتين الذي افترض صلاحيته للقول بهما بالتالي:

أ ـ «إن القطع بالإلحاق غير حاصل».

ب ـ «وفهم عدم الخصوصية من نصوص التعدد في البول، في الثوب والبدن لو سلم لا يصلح لمعارضة الموثق إذ هو يكون كالخاص فيجب الأخذ به».

ج ـ «واستضعافه ضعيف، كما عرفت».

٢ ـ وناقش ما افترضه دليلاً للمرة بـ: «إن المحقَق في محله حجية الموثق، فيمتنع الرجوع إلى الأصل، أو الإطلاق لو سلم بنحو يشمل الإناء.

مع أن الأصل محكوم بالاستصحاب.

والمرسل غير ثابت الحجية، ومجرد موافقته للشهرة ـ كما قيل ـ غير جابر له ما لم يتحقق الاعتماد عليه».

وباختصار:

لا يصح التمسك بالإطلاق مع وجود النص المقيد.

وكذلك لا يصح الرجوع إلى الأصل مع وجود النص المعتبر.

والمرسل الذي لم يتحقق من جبره بالعمل لا يرتفع إلى مستوى القرينية لعدم ثبوت حجيته.

ومنهجياً: قد لا تتأتى الموازنة هنا ـ كما ألمحت إلى مثله من قبل ـ لأن الدليل للمرة وللمرتين لم يكن لصاحب الرأي، وإنما قدر تقديراً، والمطلوب في الموازنة أن تكون بين الأدلة التي يذكرها أصحاب الأقوال، والأمر هنا ليس كذلك.

النتيجة:

وعليه تكون النتيجة: وجوب غسل الإناء المتنجس بغير ولوغ الكلب وولوغ الخنزير ووقوع الخمر فيه أو ميتة الجرذ، ثلاث مرات بالماء القليل لدلالة موثق عمار على ذلك.

كيفية التطهير:

وكيفية التطهير يوضحها لنا موثق عمار الساباطي المعتمد عليه في الحكم هنا، وذلك بقوله (ع):

١ ـ «يصب فيه الماء فيحرك فيه.

ثم يفرغ منه.

٢ ـ ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه.

ثم يفرغ ذلك الماء.

٣ ـ ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه.

ثم يفرغ منه.

وقد طهر».

والكيفية ـ كما هو واضح ـ واضحة في الحديث الشريف ولا تحتاج إلى مزيد بيان، سوى الإشارة إلى ما وقع من خلاف بين الأصحاب في لزوم التحريك وعدمه.

وسبب الخلاف هو فهم المقصود من قوله (ع): «فيحرك فيه».

فبعضهم فهم أنه ذكر على نحو (الموضوعية) جموداً منه على ظاهر الموثق.

وآخر فهمه أن ذكره جاء على نحو (الطريقية).

فإذا كان على نحو الموضوعية لا بد منه إذن.

وإذا كان على نحو الطريقية لا يلزم الالتزام به لأنه إنما ذكر وسيلة لإيصال الماء القليل إلى جميع جوانب وأجزاء الإناء المتنجس، فلو توصلنا إلى إيصال الماء إلى جميع الجوانب والأجزاء بوسيلة أخرى كملء الإناء ـ مثلاً ـ يتحقق الغرض.

وواقع الأمر في المسألـة فكما جاء في (التنقيح: ٣/ ٧١): «الذي يستفاد من الأمر بتحريك الإناء في الموثقـة حسب المتفاهم العرفي أنه طريق إلى إيصال الماء إلى أجزاء الإناء ولا موضوعية له في تطهيره».

ـ تطهيرها بالماء الكثير:

وقع الاختلاف بين فقهائنا في هذه المسألة على هدي ما يفاد من نصوصها على أقوال، أهمها:

١ ـ الالتزام بعدد الغسلات الملزم بها في التطهير بالماء القليل مطلقاً، أي في جميع أنواع المتنجسات.

٢ ـ سقوط التعدد مطلقاً أيضاً، والاكتفاء بالمرة الواحدة.

٣ ـ التفصيل بين المتنجسات بولوغ الكلب فيلتزم فيها بالعدد المطلوب وبين المتنجسات الأخرى فلا يلزم فيها العدد بل يكتفى بالمرة الواحدة.

وهناك تفصيلات أخرى غير التفصيل المذكور، أعرضت عن عرضها خشية الإطالة، ووقوفاً عند الاختصار الذي التزمت به، وهي لا تخرج في مبانيها وأدلتها عن فهم الفقيه لمؤديات النصوص ودلالاتها وفق ما لديه من وسائل البحث وأدوات استنطاق النصوص.

الدليـل:

١ ـ إستدل للقول الأول ـ وهو الالتزام بعدد الغسلات في الجميع عند التطهير بالماء الكثير، كما هو الشأن في التطهير بالماء القليل ـ بـ «إطلاق ما دل على وجوب غسلها متعدداً، فإن تقييده بالغسل بالماء القليل مما لم يقم عليه دليل.

ومعه: لا بد من اعتبار العدد في تطهيرها مطلقاً»[١].

وجاء في (الحدائق: ٥/ ٤٨٩): «قال في (المعالم): ومستند الشيخ في هذا (يعني وجوب التعدد في الكثير): الأمرُ بالعدد متناولٌ للقليل والكثير، فلا بد للتخصيص من دليل».

٢ ـ وعمدة ما استدل به للقول الثاني ـ وهو سقوط العدد مطلقاً ـ هو انصراف دلالة الأدلة الدالة على وجوب التعدد إلى الغسل بالماء القليل، لأن الغسل بالماء القليل هو المتعارف في عصر صدور روايات التعدد.

وعليه: يرجع لمعرفة حكم الغسل بالماء الكثير إلى المطلقات الظاهرة في الاكتفاء بالغسل فيه بالمرة الواحدة.

قال في (التنقيح: ٣/ ٦٤): «وقد استدل عليه بوجوه: الأول، دعوى انصراف ما دل على اعتبار التعدد إلى الغسل بالقليل، ومع عدم شموله الغسل بالماء الكثير ونحوه لا مناص من الرجوع فيه إلى المطلقات وهي تقتضي كفاية الغسل مرة واحدة».

وقال في (المستمسك: ٢/ ٣٢): «وفي (الذكرى): (لا ريب في عدم اعتبار العدد في الجاري والكثير في غير الولوغ)، وقال قبل ذلك في الولوغ: (ولا يشترط فيهما العدد)، وكأنه:

١ ـ لانصراف أدلته إلى القليل، لأنه المتعارف في عصر الصدور.

٢ ـ ولإطلاق مطهرية الكثير، مثل ما في (المختلف): (ذكر بعض علماء

---

(١) التنقيح: ٣/ ٦٣.

الشيعة أنه كان بالمدينة رجل يدخل على أبـي جعفـر محمد بن علـي (ع) وكان في طريقه ماء فيه العذرة والجيف، وكان يأمر الغلام يحمل كوزاً من ماء يغسل به رجله إذا أصابه، فأبصره يوماً أبو جعفر (ع)، فقال: إن هذا لا يصيب شيئاً إلاّ طهره، فلا تُعد لله منه غسلاً).

٣ ـ ولإطـلاق بعض أدلـة التطهيـر، وكأنه لذا ونحوه اكتفى العلاّمة (ره) في (القواعد) وغيرها والشهيدان والمحقق الثاني بالمرة».

ووجه دلالة مرسل (المختلف) المذكور على الاكتفاء بالغسلة الواحدة: أن الإمام (ع) بقوله: (هذا) كان يشير إلى ماء في الطريق الذي كان يقطعه الرجل وهو متوجه إلى بيت الإمام (ع)، وبقوله: (لا يصيب شيئاً إلاّ طهره) يعني «أن مجرد الإصابة كافٍ في التطهير بالماء الكثير من غير توقفه على الغسل فضلاً عن تعدده، فإن للحديث نوع حكومة ونظر على الأدلة القائمة على لزوم الغسل في المتنجسات»[1].

٣ ـ واستدل للقـول الثالـث بإطلاق صحيحة البقـاق المتقدمـة ـ بناءً على أن كلمة (مرتين) هي من متن الرواية ـ فإن لازم إطلاقها اعتبار التعدد للغسل من ولوغ الكلب حتى في الغسل بالماء الكثير.

الموازنـة:

١ ـ ناقش أستاذنا السيد الخوئي الاستدلال بالانصراف للقول الثاني بما نصه: «إن دعوى الانصراف لا منشأ لها غير غلبة الوجود لغلبة الغسل بالماء القليل، فإن الأحواض المعمولة في زماننا لم تكن متداولة في تلك العصور، وإنما كان تطهيرهم منحصراً بالمياه القليلة إلاّ بالإضافة إلى سكنة السواحل وأطراف الشطوط، وقد ذكرنا في محله أن غلبة الوجود غير مسببة للانصراف، ولاسيما إذا كان المقابل أيضاً كثير التحقق في نفسه، كما هو الحال في المقام، لأن الغسل بالماء الكثير أيضاً كثير كما في البراري والصحاري، ولاسيما في أيام الشتاء، لكثرة اجتماع المياه ـ الناشئة من المطر

---

(١) التنقيح: ٣/ ٦٤.

وغيره ـ في الغدران، حينئذٍ فدعوى الانصراف ساقطة»[1] .

٢ ـ وناقش الاستدلال بمرسلة العلاّمة الحلي في (المختلف) بأن المرسلة «ضعيفة بإرسالها، ودعوى أنها منجبرة بعمل الأصحاب غير قابلة للإصغاء إليها، لأنّا لو قلنا بانجبار الرواية الضعيفة بعمل الأصحاب على طبقها، فإنما هو في غير المقام، لأن هذه الرواية ليس لها عين ولا أثر في جوامع الأخبار ولا في كتب الاستدلال قبل العلاّمة (قده)، فأين كانت الرواية قبله؟ وهو إنما ينقلها عن بعض علماء الشيعة، ولا ندري أنه من هو؟ نعم، قيل: إن مراده ابن أبي عقيل، إلاّ أنه مجرد حكاية لم تثبت مطابقتها للواقع لاحتمال إرادة غيره، فالرواية مرسلة وغير قابلة للانجبار بعملهم»[2] .

ولعله لما ذكر في آخر هذا النقاش قال أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ٣٣): «ومرسلة المختلف ليست بحجة».

٣ ـ وناقش ما أشير إليه من إطلاق بعض أدلة التطهير (من الآيات والروايات الدالة على أن المتنجسات تطهر بالغسل من غير تقييد له بعدد) بقوله: «ويدفعه أن العبرة إنما هي بإطلاق دليل المقيد، وهو ما دل على لزوم التعدد في غسل الثوب المتنجس بالبول والإناء المتنجس بالخمر أو بولوغ الخنزير أو بوقوع ميتة الجرذ فيه، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق في اعتبار التعدد بين غسله بالماء القليل وغسله بالكثير»[3] .

النتيجة:

وبعد أن تبينا بطلان دعوى الانصراف، وسلامةَ إطلاق الروايات العددية من التقييد، وعدم حجية مرسل العلاّمة في (المختلف)، وأنه لا عبرة في إطلاقات البعض المشار إليه من أدلة التطهير، يأتي استثناء المتنجسات بولوغ الكلب بصحيحة البقباق العددية لا معنى له، لأنه مساوق لسائر المتنجسات في لزوم العدد.

---

(١) م. س.
(٢) التنقيح: ٣/ ٦٤ ـ ٦٥.
(٣) التنقيح: ٣/ ٦٦.

وتأتي ـ بعد هذا ـ النتيجة:

لزوم الالتزام بالعدد المطلوب في جميع المتنجسات عند تطهيرها بالماء الكثير، وفق ما جاء في القول الأول، مع الالتزام في الإناء المتنجس بولوغ الكلب بالتعفير وفق ما مر في التطهير بالماء القليل.

ـ تطهير الأواني غير المنقولة:

١ ـ بالماء القليل:

قال السيد اليزدي في (العروة الوثقى: ١/ ١٢١): «الظروف الكبار التي لا يمكن نقلها كالحب[1] المثبت في الأرض ونحوه يمكن تطهيرها بوجوه:

أحدها: أن تُملأ ماءً، ثم تفرغ، ثلاث مرات.

الثاني: أن يجعل فيها الماء ثم يدار إلى أطرافها بإعانة اليد أو غيرها، ثم يخرج منها ماء الغسالة، ثلاث مرات.

الثالث: أن يدار الماء إلى أطرافها مبتدئاً بالأسفل إلى الأعلى، ثم يخرج الغسالة المجتمعة، ثلاث مرات.

الرابع: أن يدار كذلك، لكن من أعلاها إلى الأسفل، ثم يخرج، ثلاث مرات».

الدليـل:

قال في (المستمسك: ٢/ ٥٦): «هذه الوجوه يمكن أن تستفاد من:

١ ـ موثق عمار ـ المتقدم ـ.

٢ ـ ومن الرجوع إلى الكيفية العرفية المنزل عليها إطلاق أدلة التطهير».

ونص موثق عمار هو: «عن أبي عبدالله (ع): سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً كيف يغسل؟

---

(١) الحُب ـ بضم الحاء ـ: الجرة الكبيرة والخابية التي هي الجرة الضخمة.

وكم مرة يغسل؟

قال (ع): يغسل ثلاث مرات:

١ ـ يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه.

٢ ـ ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء.

٣ ـ ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه.

وقد طهر».

هذا مع الالتزام بالتعفير أولاً عند التطهير من ولوغ الكلب، كما أنه لا بد من الالتزام بالعدد المطلوب إذا كان أكثر من ثلاث مرات وفق التفصيلات المتقدمة في مواضعها.

٢ ـ بالماء الكثير:

ويمكن تطهيرها أيضاً بالماء الكثير، لاسيما في أيامنا هذه حيث توفر مياه الإسالات الصناعية.

ويتم التطهير بالطريقة المذكورة في أعلاه.

ويأتي هنا الخلاف المتقدم في تطهير الأواني المنقولة بالماء الكثير في لزوم العدد المطلوب من الغسلات وعدمه.

كما أنه لا بد من التعفير أولاً في التطهير من ولوغ الكلب.

تطهير الملابس:

التعريف:

الملابس جمع، مفرده مَلْبَس: وهو كل ما يلبسه الإنسان.

واعتاد الفقهاء أن يعبروا عنه في موضوع الطهارة بـ (الثوب) وفي موضوع الصلاة بـ (اللباس).

ولعله لما يذكره بعض اللغويين المعجميين من فارق بينهما، وهو: أن الثوب يطلق لغـة على كل ما يلبسه الإنسان ساتـراً كان أو غير ساتـر، واللباس يطلق على ما يستـر الجسـم فقط، وذلك لأن المطلوب في الصـلاة ستر العـورة، والمطلوب تطهيره هنا أعم منه كما سنتبيّنه.

وقد نلمس فرقـاً آخر بيـن الثـوب والملبس، هو أن الثـوب يطلق غالبـاً على ما يرتديـه الإنسـان على بدنـه ما عـدا الـرأس والأطـراف، والملبس أعم منه حيث يشمل ما يرتديه الإنسان على بدنه أو يلبسه على رأسه أو في يديه أو رجليه.

ولعـل التفرقـة الإنجليزيـة بينهمـا ترمـز إلى هذا، فالثـوب إنجليزيـاً Dress والملابس Clothes.

وعليه: فالمراد بالملابس هنا: كل ما يلبسه الإنسان.

ويدخل فيه الحـذاء أو النعل، ولكن الفقهـاء دأبوا على إفراد النعـل بالبحث لانفراده في التطهير بحكم خاص به ـ كما سيأتي ـ.

المطهـر:

والمطهِّر ـ هنا ـ هو الماء.

كيفية التطهير:

وينقسم الملبس أو الثوب من حيث كيفية تطهيره إلى قسمين:

١ ـ المتنجس بالبول.

٢ ـ المتنجس بغير البول.

وينقسم الأول إلى قسمين أيضاً:

أ ـ المتنجس ببول الصبي.

ب ـ المتنجس ببول غير الصبي.

الخلاصـة:

اللباس المتنجس

بالبول　　　　　　　　بغير البول

بول الصبـي　　　　　　بول غير الصبـي

وتختلف كيفية تطهيره بالماء القليل عنه بالماء الكثير، وكما يلي:

١ ـ تطهيره بالماء القليل:

أ ـ المتنجس ببول الصبـي:

والمراد بالصبـي: الطفل الرضيع الذي بعدُ لمّا يفطم.

قال في (النهاية: ص ٥٥): «وبول الصبـي قبل أن يطعم لا يجب غسل الثوب منه بل يصب الماء عليه صباً».

وقال في (العـروة الوثقى: ١/ ١٠٩): «يجب في تطهيـر الثوب بالماء القليل من بول غير الرضيـع الغسل مرتيـن، وأما من بول الرضيـع الغير المتغـذي بالطعام فيكفي صب الماء مرة».

وأشار في (الجواهـر: ٦/ ١٨٩) إلى أن أستـاذه الشيخ جعفر الكبير ذهب في كتابه (كشف الغطاء) إلى وجوب الصب مرتين.

وكما وقع خلاف في عدد الصب مرة أو مرتيـن، وقع في المسألـة خلاف آخـر، وذلك في وجوب العصر بعد صب الماء وعدم وجوبه.

الدليـل:

١ ـ إستدل للاكتفاء بصب الماء من غير غسل بالإجماع والنصوص التي سيأتي بعضها.

٢ ـ وعمدة ما استدل به للاكتفاء بالصب مرة واحدة ما جاء في آخر حسنة الحسين بن أبـي العلاء قال: «سألت أبا عبدالله (ع) عن البول يصيب الجسد؟

قال: صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء.

وسألته عن الثوب يصيبه البول؟

قال: إغسله مرتين.

وسألته عن الصبـي يبول على الثوب؟

قال: تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره».

قال في (المستمسك: ٢/ ١٥): «أما الاكتفاء بالصب فهو المعروف الذي حكى عليه الإجماع صريحاً وظاهراً جماعةٌ، والنصوص به وافية.

وأما الاكتفاء بالمرة فعن المحقق في (المعتبر) وجماعة من المتأخرين التصريح به، بل لعله ظاهر كل من أفرده بالذكر مع عدم تنصيصه على التعدد، والعمدة فيه ما في ذيل حسن الحسين المتقدم من قوله: (وعن الصبـي يبول على الثوب؟ قال (ع): تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره) لظهور عدم ذكر العدد فيه، مع ذكره فيما قبله في عدم اعتباره».

٣ ـ وكما أشار الشيخ صاحب الجواهر إلى رأي أستاذه الشيخ الكبير في المسألة أشار إلى دليله أيضاً، وهو: «إطلاق ما دل على اعتباره (يعني التعدد) و. . . ظهور الأدلة في اختصاص امتيازه (يعني بول الصبـي) عن بول غيره بالصب خاصة».

وفي (التنقيح: ٣/ ٣٧): «لعل الوجه فيه أن حسنةَ الحلبـي (قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن بول الصبـي؟ قال: تصب عليه الماء) الدالة على كفاية الصبة الواحدة، مطلقةٌ، ومقتضى قانون الإطلاق والتقييد تقييدها بما دل على اعتبار التعدد في مطلق البول، كما في حسنة أو صحيحة أبـي إسحاق النحوي وحسنة الحسين بن أبـي العلاء وغيرهما من الأخبار المشتملة على قوله (ع) (صب عليه الماء مرتين)

بعد السؤال عن إصابة البول للجسد».

وحسنة أو صحيحة أبي إسحاق النحوي هي: «عن الصادق (ع): قال: سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال: صب عليه الماء مرتين».

أما حسنة ابن أبي العلاء فقد تقدم ذكرها في أعلاه.

الموازنة:

الذي يبدو انفراد الشيخ الكبير برأيه حيث قال في (الجواهر): «مع أني لم أعثر على موافق له صريحاً».

وقد ناقش في (التنقيح) ـ بعد توضيحه وجه الاستدلال له ـ بقوله: «ولكن الصحيح هو ما ذهب إليه المعروف (المشهور) في المسألة، وذلك لأن حسنة الحلبي وإن كانت مطلقة إلّا أن حسنة الحسين (بن أبي العلاء) ـ المتقدمة ـ ظاهرة الدلالة على كفاية الصبة الواحدة في بول الصبي (قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن البول يصيب الجسد؟ قال: صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء، وسألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال: إغسله مرتين، وسألته عن الصبي يبول على الثوب؟ قال: تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره).

والوجه في الظهور: أن التفصيل قاطع للشركة فإنه (ع) فصل بين بول الصبي حيث اكتفى فيه بالصب مرة وبين غيره، فأوجب فيه الصب مرتين.

وهذا يدلنا على أن التعدد: إنما هو في بول غير الصبي، وأما بول الصبي فيكفي فيه الصب مرة واحدة كما التزم به المعروف».

النتيجة:

ومعه تكون النتيجة ـ كما ذكر ـ كفاية الصب مرة واحدة.

٤ ـ وعمدة ما استدل به لوجوب العصر هو حسنة الحسين بن أبي العلاء أيضاً حيث جاء فيها: «صب عليه الماء قليلاً ثم تعصره».

٥ ـ واستدل لعدم وجوب العصر بحسنة الحلبي: «سألت أبا عبدالله (ع) عن

بول الصبي؟ قال: تصب عليه الماء، فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلاً».

بتقريب سلامة ظهور الرواية في الإطلاق، لأن ما يمكن أن يكون مقيداً لإطلاقها ما جاء في آخر حسنة ابن أبي العلاء (تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره)، وهو إمّا مما يحمل على أنه الغالب الذي جرت به العادة، وإمّا مما يحمل على الاستحباب «للقطع بكفاية العصر ـ على تقدير القول به ـ مقارناً مع الصب»[1].

الموازنة:

إن التعبير بـ (ثم) في حسنة ابن أبي العلاء لعطف العصر على الصب ظاهر في أن العصر يكون بعد الصب لا مقارناً له، وذلك لدلالة (ثم) على الترتيب والتراخي (أي الترتيب بانفصال) بمعنى أنه يصب على الثوب أولاً، وبعد ذلك يعصر.

وبقرينة دلالة (تصب) على الوجوب يكون (تعصر) دالاً عليه أيضاً لوحدة السياق، وعدم قيام القرينة الصارفة عن حمله على الوجوب.. وتكون بهذا مقيدة لإطلاق حسنة الحلبي.

النتيجة:

ومعه، تكون النتيجة لزوم العصر بعد الصب.

ب ـ المتنجس ببول غير الصبي:

وأشهر الأقوال في تطهير الملابس المتنجسة ببول غير الصبي من الأبوال النجسة بالماء القليل قولان هما:

١ ـ الغسل مرتين.. وهو قول المشهور.

٢ ـ الغسل مرة واحدة.. وهو قول الشيخ الطوسي في (المبسوط) والعلاّمة في غير (المنتهى) من كتبه، والشهيد الأول في (البيان).

الدليل:

١ ـ واستدل للقول الأول بعدة من الروايات، منها:

---

(١) أنظر: التنقيح: ٣/ ٣٨.

ـ صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «سألته عن البول يصيب الثوب؟

قال (ع): إغسله مرتين».

ـ صحيحه الآخر، قال: «سألتُ أبا عبدالله (ع) عن الثوب يصيبه البول؟

قال (ع): إغسله في المركن[1] مرتين، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة».

ـ صحيح ابن أبـي يعفور، قال: «سألت أبا عبدالله (ع) عن البول يصيب الثوب؟

قال: إغسله مرتين».

ـ حسن الحسين بن أبـي العلاء ـ المتقدم ـ الذي جاء فيه: «وسألته عن الثوب يصيبه البول؟

قال (ع): إغسله مرتين».

٢ ـ واستدل للقول الثاني بإطلاق الأخبار الآمرة بغسل ما أصابه البول، حيث لم تقيد بالمرتين أمثال:

ـ صحيحة أو حسنة ابن سنان قال: «قال أبو عبدالله (ع): إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه».

ـ موثقة سماعة عن أبـي عبدالله (ع): «قال: إن أصاب الثوبَ شيءٌ من بول السنور فلا تصح الصلاة فيه حتى يغسله».

الموازنـة:

رُدّ ما استدل به للقول الثاني من إطلاق بأنه مقيد بالنصوص الآمرة بالغسل مرتين، أمثال: صحيحي ابن مسلم، وصحيح ابن أبـي يعفور، وحسن ابن أبـي العلاء، المذكورة في أعلاه.

النتيجـة:

ومعه تأتي النتيجة: وجوب غسل الثوب من نجاسة البول بالماء القليل مرتين.

---

(١) المركن: الإجانة التي يغسل فيها الثياب ـ كما عن صحاح الجوهري.

إشتراط العصر:

مما أُثير من قضايا في بحث مسألتنا هذه اشتراط عصر الثوب المتنجس بالبول عند غسله بالماء القليل.

ويبدو من أكثر من فقيه ممن بحثوا المسألة اتفاق كلمة علمائنا على اشتراط العصر هنا.

قال في (الحدائق: ٥/ ٣٦٥): «المعروف من كلام الأصحاب من غير خلاف يعرف وجوب العصر في الثوب ونحوه مما يرسب فيه الماء، فلو غسله ولم يعصره حتى جف بالهواء أو الشمس فهو باقٍ على نجاسته، كما صرح به جملة منهم».

وفي (المستمسك: ٢/ ٣٧): «وفي وسائل البغدادي: (لا يكاد يعرف في ذلك خلاف)، وعن المعتبر: نسبته إلى علمائنا».

ولكن الشيخ المجلسي في (البحار: ٨٠/ ١٣٠) نسب القول بالعصر للمشهور، واحتاط هو في المسألة، قال: «والمشهور بين الأصحاب توقف طهارة الثياب وغيرها مما يرسب فيه الماء، على العصر إذا غسل بالماء القليل، وهو أحوط».

ومع هذا لم يرد ذكر العصر في المسألة في الكثير من المتون الفقهية، حيث اكتفت بذكر الغسل، أمثال: (النهاية) للطوسي و(المراسم) لسلار الديلمي و(الوسيلة) لابن حمزة، وغيرها.

وأقدم من ذكر المسألة ـ في حدود اطلاعي ـ الشيخ الصدوق في (من لا يحضره الفقيه: ١/ ٤٠)، قال: «والثوب إذا أصابه البول غسل في ماء جارٍ مرة، وإن غسل في ماء راكد فمرتين ثم يعصر، وإن كان بول الغلام الرضيع صب عليه الماء صباً، وإن كان قد أكل الطعام غسل، والغلام والجارية في هذا سواء».

ومن بعده ذكرها كل من الفاضلين الحليين (المحقق) و(العلاّمة) في (المعتبر) و(التذكرة) و(النهاية)، كما أشار إليه صاحب الحدائق.

ومن بعدهما الشهيد الأول في (اللمعة: ص ٣) قال: «وتغسل الثوب مرتين

بينهما عصر، إلّا في الكثير والجاري.

ثم أخذت المسألة في الشهرة، وتركز اشتهارها بذكر السيد اليزدي لها في (العروة الوثقى: ١/ ١١٣، مسألة ١٦) قال: «يشترط في الغسل بالماء القليل... وفي مثل الثياب والفرش مما ينفذ فيه الماء لا بد من عصره أو ما يقوم مقامه كما إذا داسه برجله أو غمزه بكفه أو نحو ذلك».

وعلى فتواه هذه محشو العروة ممن لدي حواشيهم ما عدا السيد الطباطبائي القمي فإنه احتاط في المسألة.

الدليـل:

وقد اختلف القائلـون بوجوب العصر في دليلـه اختلافـاً غيـر قليـل، بلغ في قائمة (المستمسك: ٢/ ٣٧) تسعة أدلة هي:

١ ـ الأصـل، (ويريدون بـه الاستصحـاب: استصحـاب النجاسـة) قـال فـي (الجواهر: ٦/ ١٣٨): «للشك في زوال النجاسة المستصحبة بدونه» (أي بدون العصر).

٢ ـ الإجماع.

٣ ـ دخول العصر في مفهوم الغسل: (يعني اعتبار العصر عنصراً مقوماً لحقيقة الغسل.

ومعناه: إن الغسل بدون العصر يكون صباً لا غسلاً).

٤ ـ إن النجاسـة لا تـزول إلّا بالعصـر (بمعنـى أن النجاسـة تترسـخ فـي الثـوب ولا تزول منه إلّا بالعصـر، فهو ـ على هذا ـ طريـق يستخـدم لإزالـة النجاسـة، وليس مقوماً لحقيقة الغسل.

وهو الفارق بينه وبين ما قبله).

٥ ـ إخراج الغسالة عند من يقول بنجاستها (إذ هو من الطرق لذلك).

٦ ـ ظهور المقابلة بين الغسل والصب في بعض النصوص في إرادة الأمر به من الأمر بالغسل (كما في مصحح الحلبي: سألت أبا عبدالله عن بول الصبي، قال (ع): تصب عليه الماء، فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلاً).

لأن الفارق بين الصب والغسل هو العصر يكون في الغسل، أما الصب فحقيقته متقومة بإدراج الماء فقط.

٧ ـ للأمر به في (الفقه الرضوي) القائل: (وإن أصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جارٍ مرة، ومن ماء راكد مرتين، ثم اعصره، وإن كان بول الغلام الرضيع فتصب عليه الماء صباً، وإن كان قد أكل الطعام فاغسله).

٨ ـ رواية (دعائم الإسلام): «عن علي (ع) قال: في المني يصيب الثوب يغسل مكانه، فإن لم يعرف مكانه وعلم يقيناً أنه أصاب الثوب غسله كله ثلاث مرات يفرك في كل مرة ويغسل ويعصر».

٩ ـ ذيل رواية الحسين بن أبي العلاء المتقدمة في بول الرضيع: (على اعتبار أن العصر إذا كان مأموراً به في بول الصبي فهو في التطهير في بول غير الصبي أولى لأنه أشد نجاسة، أي أن الاستدلال بها يكون على ما لها من ظهور في مفهوم الموافقة).

المناقشة:

لأنه لا خلاف بين هذه الأدلة فيما تُوصل إليه من نتيجة وهي لزوم العصر لا مجال للموازنة بينها، لأن الموازنة لا تأتي إلاّ في مجال تقييم وتقويم الأدلة.

ومن هنا رأيت أن أدخل إلى تقييم هذه الأدلة عن طريق المناقشة:

١ ـ وبدءاً ينبغي أن تصنف هذه الأدلة حسب رتبتها في الاستدلال إلى الطوائف التالية:

أ ـ الروايات.
ب ـ الإجماع.
ج ـ القواعد.

أ ـ والروايات التي استدل بها هنا أربع روايات هي:

ـ رواية الفقه الرضوي.

ـ رواية دعائم الإسلام.

ـ رواية الحسين بن أبي العلاء.

ـ رواية الحلبي.

أما رواية الفقه الرضوي فلا يحتج بها لعدم ثبوت حجية الفقه الرضوي، فمما قيل في نفي كونه رواية عن الإمام الرضا (ع): «إنه بعينه كتاب الرسالة المعروفة لعلي بن موسى بن بابويه القمي إلى ولده الصدوق محمد بن علي، وإن الاشتباه قد نشأ من اشتراك اسم الرضا (ع) معه في كونهما أبا الحسن علي بن موسى»[1].

ورواية (دعائم الإسلام) مرسلة.

وأما حسنة ابن أبي العلاء فلم يسلم بذلك لأنه لا ظهور لها فيه لوجود الفارق بينهما بالصب والغسل فإن كان العصر من حقيقة الغسل لا نحتاج للاستدلال عليه بها، وإن لم يكن فالرواية غير دالة عليه مفهوماً.

وذلك لأن قرينة مقابلة الصب للغسل في الرواية نفسها وعدم تعقيبه بذكر العصر، وتعقيب الصب به ظاهر في اختصاص العصر ـ في الرواية ـ بالتطهير بالصب.

أما الرواية الأخيرة ـ وهي مصحح الحلبي ـ فلا يستبعد ظهورها في ذلك، ولعلها أشارت إلى واقع اجتماعي (عرفي) دأب الناس عليه، وهو أن الصب يعني إدراج الماء على الثوب فقط ومن غير معالجة له بفرك أو عصر أو غيرهما، وأن الغسل فيه مؤنة معالجة زائداً على إدراج الماء وذلك بفركه وعصره وأمثالهما.

ب ـ والإجماع ـ مع ما رأينا من التصريح بأنه قول المشهور واحتياط المجلسي وغيره في المسألة ـ غير متحقق.

---

(١) أنظر: مستدرك الوسائل: ٣/ ٣٣٦.

ج ـ ويندرج تحت القواعد:

١ ـ الاستصحاب.

٢ ـ الفهم العرفي لمعنى الغسل.

٣ ـ الفهم العرفي لتوقف زوال النجاسة على العصر.

٤ ـ الفهم العرفي لتوقف إخراج الغسالة النجسة على العصر.

والقواعد ـ كما هو معلوم ـ يرجع إليها عند فقدان النص أو عدم نهوضه بالدلالة.

ولأننا رأينا أن مصحح الحلبي فيه ما ينهض بالدلالة على أن العصر وما يقوم مقامه هي من عناصر الغسل الفارقة بينه وبين الصب، لا نحتاج إلى الرجوع إلى القواعد.

وفي الواقع: إن القاعدة التي تستبعد ـ هنا ـ هي قاعدة الاستصحاب التي عبروا عنها هنا بالأصل.

أما الفهم العرفي لمعنى الغسل فهو ـ في واقعه ـ مضمون مصحح الحلبي.

وكذلك الفهم العرفي لتوقف زوال النجاسة على العصر.

أما إخراج الغسالة النجسة فمسألة ترتبط بالمبنى، فالفقيه الذي يبني على نجاسة الغسالة قد يرى أنه لا يتحقق خروج الغسالة من الثوب المتنجس إلّا بالعصر الذي يحصل به اليقين وإلّا فالشك قائم ببقاء ماء الغسالة في الثوب.

وهي ـ كما ترى ـ عين الاستدلال بالأصل (الاستصحاب)، ومنهجياً ـ كما نعلم ـ لا تصل النوبة إليه مع وجود النص اللفظي كمصحح الحلبي.

النتيجة:

وعليه تكون النتيجة أن الدليل على العصر هو مصحح الحلبي، وهو ملزم بذلك، لظهوره بالأمر بالغسل الذي هو أمر بالعصر ضمنياً.

موقع العصر:

واختلف في موقع العصر على ثلاثة أقوال، هي:

١ ـ أن يكون مع كل غسلة.. ذهب إليه المحقق في (المعتبر).

٢ ـ أن يكون بين الغسلتين.. ذهب إليه الشهيد في (اللمعة).

٣ ـ أن يكون بعد الغسلتين.. ذهب إليه الصدوقان في (الرسالة) و(من لا يحضره الفقه).

قال في (البحار: ٨٠/ ١٣٠): «والظاهر من كلام بعضهم وجوب العصر مرتين فيما يجب غسله كذلك (أي مرتين)، واكتفى بعضهم بعصرٍ بين الغسلتين، وبعضهم بعصر واحد بعد الغسلتين».

الدليل:

١ ـ يلتقي القول الثالث مع ما نقل عن الفقه الرضوي المقدم ذكره في أعلاه، قال في (الحدائق: ٥/ ٣٦٧): «وصرح الصدوق في (الفقيه)، وكذا أبوه في (الرسالة) ـ على ما نقله في (المعالم) ـ بالعصر بعد المرتين، وهو المذكور في (الفقه الرضوي) ـ كما عرفت من عبارته المتقدمة ـ والصدوقان إنما أخذاه منها كما أشرنا إليه من أن عبارتيهما ـ هنا ـ عين عبارة كتاب (الفقه) بتغيير يسير».

٢ ـ وفي ضوء ما أفدناه من مصحح الحلبي من أن العصر هو المائز بين الصب والغسل، وأنه من حقيقة الغسل يأتي هذا الصحيح دليلاً للقول الأول.

٣ ـ وقال في (المدارك) ـ كما عن (الحدائق: ٥/ ٣٦٧): ـ «ويمكن بناء الأقوال الثلاثة على الوجه المقتضي لاعتبار العصر:

أ ـ فإن قلنا: إنه دخوله في مسمى الغسل، وعدم تحققه بدونه، ـ كما ذكر المصنف في (المعتبر) ـ وجب تعدده بتعدد الغسل قطعاً.

ب ـ وإن قلنا: إنه زوال أجزاء النجاسة الراسخة في الثوب به، اتجه اعتباره

في الغسل الأول، خاصة إذا حصلت به الإزالة.

ج ـ وإن قلنا: إنه نجاسة الماء بملاقاة الثوب ـ كما ذكره في (المنتهى) ـ اتجه الاكتفاء بعصر بعد الغسلتين، لحصول الغرض منه، وانتفاء الفائدة في فعله قبل الغسلة الثانية، لبقاء النجاسة مع العصر وبدونه».

النتيجة:

ولأننا استفدنا حكم العصر من مصحح الحلبي، واستظهرنا منه أنه منزّل على الفهم العرفي لحقيقة الغسل المتقومة بالعصر أو ما يقوم مقامه، تكون النتيجة لزوم العصر بعد كل غسلة.

ج ـ المتنجس بغير البول:

لم يختلف تطهير الملبس المتنجس بغير البول عن تطهير المتنجس بالبول في البحث الفقهي إلاّ في التعدد (عدد الغسلات)، فقد تعددت الأقوال في التعدد إلى التالي:

١ ـ وجوب التعدد، وهو يعني وجوب غسل الملابس المتنجسة بغير البول مرتين.

ذهب إلى هذا كل من الشهيد الأول والمحقق الثاني وغيرهما، قال في (الحدائق: ٥/ ٣٦٣): «ذهب الشهيد الأول في اللمعة والرسالة، والمحقق الشيخ علي إلى وجوب المرتين مطلقاً من نجاسة البول وغيرها، في الثوب والبدن وغيرها عدا الأواني».

٢ ـ كفاية المرة الواحدة، أي يكتفي في تطهير الملابس المتنجسة بغير البول بالغسل مرة واحدة.

ذهب إلى هذا المحقق الأول من المتقدمين والشهيد الثاني من المتأخرين والسيد اليزدي من متأخري المتأخرين، وغيرهم، جاء في (الحدائق: ٥/ ٣٦٣): «وذهب شيخنا الشهيد الثاني في الروضة إلى وجوب المرتين من نجاسة البول خاصة في الثوب

والبدن وغيرهما، والمرة الواحدة في غيره» أي في غير البول من النجاسات.

وجاء في: ص ٣٦٤ منه: «واعتبر (المحقق) في المعتبر المرة بعد إزالة العين أخذاً بالإطلاق».

وقال اليزدي في (العروة الوثقى: المطهرات ـ مسألة ٢١): «الثوب النجس يمكن تطهيره بجعله في طشت وصب الماء عليه ثم عصره، وإخراج غسالته... ويكفي المرة في غير البول».

٣ ـ التفصيل بين ما له ثخن وقوام (أي سُمْك) كالمني والدم فيجب التطهير منه بغسل الملبس مرتين، وما ليس له سمك كلعاب الكلب فيكفي في تطهيره غسله مرة واحدة.

وهو قول العلاّمة الحلي، قال في (الحدائق: ٥/ ٣٦٤): «وأوجب العلاّمة في التحرير المرتين فيما له قوام وثخن كالمني دون غيره...

وقال في المنتهى: النجاسات التي لها قوام[1] وثخن كالمني أولى بالتعدد في الغسلات».

الأدلة:

١ ـ إستدل لوجوب التعدد بمفهوم الموافقة.

قال الشهيد الثاني في (الروضة البهية: ١/ ٢٢ حجرية) تعليقاً على قول الشهيد الأول في (اللمعة الدمشقية): «ويغسل الثوب مرتين بينهما عصر»، قال: «والتثنية منصوصة في البول، وحمل المصنف غيره عليه من باب مفهوم الموافقة».

ومفهوم الموافقة الذي يشير إليه هو المستفاد من حسنة الحسين بن أبي العلاء

---

(١) لم يَرِد القوام بمعنى السُمْك والثخن في شيء من معاجم اللغة العربية في ما رجعت إليه منها. ولعله من العامية القديمة أو الدخيل الأعجمي القديم، وعلى أية حال، قد أصبح هذا اللفظ بعد استعماله في كلام الفقهاء واستقراره عندهم بالمعنى المذكور (وهو السُمْك والثخن) من ألفاظ لغة الفقه.

الواردة في التطهير من البول القائلة: «صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء».

قال في (الحدائق: ٥/ ٣٦٤): «يدل بمفهومه على أن غير الماء[١] أكثر عدداً، ويدل على أنه (يعني البول) أضعف حكماً بالنظر إلى الإزالة مما له قوام وثخن.

ويؤيده ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الصادق (ع) قال: (ذكر المني فشدده، وجعله أشد من البول)، وهو ظاهر في ثبوت الأولوية في المني».

٢ ـ واستدل لكفاية الغسل مرة واحدة بالإطلاق.

قال الشهيد الأول في (الروضة) في معرض رده على قول الشهيد الأول بوجوب الغسل مرتين: «الاكتفاء بالمرة في غير البول أقوى، عملاً بإطلاق الأمر».

وقال الشيخ البحراني في (الحدائق): «واعتبر في المعتبر المرة بعد إزالة العين أخذاً بالإطلاق».

وزاد الشيخ البحراني استدلالاً لذلك:

ـ صدق الأمر بالماهية بالمرة.

ـ وأصالة البراءة من الزائد.

قال في (الحدائق: ٥/ ٣٦٤): «أقول: وتحقيق القول في هذا المقام بما يصل إليه الفهم القاصر من أخبارهم ـ عليهم السلام ـ هو وجوب المرتين من نجاسة البول في الثوب والبدن ـ كما تقدم ـ للأخبار المتقدمة، ووجوب المرة فيما عدا ذلك لإطلاق الأمر بالغسل، إذ لا ذكر للتعدد إلّا في البول في الموضعين المذكورين (يعني الثوب والبدن) والأواني على بعض الوجوه ـ كما يأتي ـ، ونحن قد استثنيناها في صدر الكلام إذ الأمر بالماهية يصدق بالمرة، والأصل يقتضي براءة الذمة من الزائد».

٣ ـ واستدل للتفصيل بمفهوم الموافقة المستفاد من حسنة الحسين بن

---

(١) كذا في النسخة المطبوعة ببيروت، ولعل الصواب: (غير البول).

أبـي العلاء المؤيد بصحيحة محمد بن مسلم، وبنفس التقريب المتقدم.

الموازنـة:

بناء على استناد القائلين بالتعدد والقائل بالتفصيل إلى مفهوم الموافقة الدال على أن البـول أضعف نجاسـة من الدم والمنـي لأن البول ماء.. وحمل القائليـن بعدم وجوب التعدد دلالة المفهوم على شدة نجاسـة ما له سُمْك على استلزامـه المبالغـة في الغسل لا التعدد.

قال في (الحدائق: ٥/ ٣٦٥): «يمكن أن يقال ـ أيضاً ـ: إن ما ذكر في الخبرين المذكورين (حسنة الحسين، وصحيحة محمد) من الدلالة على أشدية نجاسة ما له ثخن وقوام لا يستلزم التعدد، وإنما يلزم منه المبالغة في غسله وإزالته، إذ لا يخفى أن الظاهر من الأخبار الدالة على التطهير من النجاسات أن الغرض من الغسل إنما هو إزالة النجاسة من المحل، وأنه بالإزالة منه وقلعها يطهر المحل، ولو بدفعة مشتملة على ماء كثير يقلعها».

أقول: بناء على هذا تبقى إطلاقات الأمر بالغسل من غير مقيد فيكتفى بالمرة.

النتيجـة:

وعليه تكون النتيجـة كفاية الغسل مرة واحدة لتطهيـر الملابس بالمـاء القليل من النجاسة غير البولية.

٢ ـ تطهيره بالماء الكثير:

وقع الخلاف بين الأصحـاب في تطهير الملابس المتنجسـة بالماء الكثير في النقط التالية:

١ ـ في التعدد:

أ ـ حيث فرّق بعضهم بين المتنجس بالبول إذا غسل بالكثير الراكد فأوجب فيه الغسل مرتين، والمتنجس بغير البول فاكتفى فيه بالمرة الواحدة.

وممن ذهب إلى هذا، السيد القمي الطباطبائي من محشي العروة الوثقى.

ب ـ وحيث فرّق بعضهم بين التطهير بالكثير الراكد فأوجب غسله فيه مرتين، والكثير الجاري فاكتفى بغسله فيه مرة واحدة.

وممن قال بهذا الشيخ نجيب الدين في (الجامع) كما حكاه عنه في (الحدائق: ٥/ ٣٦٢)، والسيد الميلاني من محشي العروة الوثقى.

ج ـ ويقابلهما القول الآخر وهو الذاهب إلى كفاية الغسل مرة واحدة مطلقاً أي سواء كان المنجّس بولاً أو غيره، وسواء كان الماء الكثير المطهِّر راكداً أو جارياً.

وهو مذهب السيد اليزدي وجل محشي عروته، قال في (العروة الوثقى: ١/ ١١٣): «وأمّا في الغسل بالماء الكثير فلا يعتبر انفصال الغسالة ولا العصر ولا التعدد وغيره، بل بمجرد غمسه في الماء بعد زوال العين يطهر».

٢ ـ في العصر:

أ ـ حيث ذهب البعض إلى وجوبه كأستاذنا السيد الخوئي كما في حاشيته على العروة الوثقى.

ب ـ وحيث ذهب البعض الآخر إلى عدم اعتباره كالسيد اليزدي، وقد ذكرت عبارته الناصة على ذلك فيما سبقه.

الأدلة:

١ ـ إستند القائل بالتعدد في تطهير المتنجس بالبول دون غيره إلى إطلاق حسنة الحسين بن أبي العلاء الآمرة بالغسل من البول مرتين من غير تفرقة بين غسله في القليل أو الكثير، حيث جاء فيها: «وسألته عن الثوب يصيبه البول؟.. قال: إغسله مرتين».

وخرج من هذا الإطلاق ما إذا غسل الثوب بالجاري لصحيحة محمد بن مسلم القائلة: «سألت أبا عبدالله (ع) عن الثوب يصيبه البول؟.. قال (ع): إغسله في المركن مرتين، فإن غسلته في جار فمرة واحدة»، حيث دلت على الاكتفاء بالمرة الواحدة عند تطهيره بالماء الجاري.

٢ ـ واستند القائل بالتعدد في التطهير بالماء الراكد، وبالاكتفاء بالمرة في الماء الجاري إلى ما جاء في الفقه الرضوي: «وإن أصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جارٍ مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره».

وبصحيح محمد بن مسلم المذكور في أعلاه، بتقريب أنه لم يُرد من الجاري في الصحيح التمثيل به للماء الكثير، وإنما أريد به الجاري بخصوصه فلا يشمل الكثير الراكد.

٣ ـ واستدل القائلون بالاكتفاء بالغسل مرة واحدة في الماء الكثير مطلقاً راكداً كان أو جارياً بصحيح محمد بن مسلم المذكور في أعلاه، بتقريب أن ذكر الجاري في الصحيح من باب التمثيل لا الحصر فيشمل كل أقسام الماء الكثير.

قال في (الحدائق: ٥/ ٣٦٢): «قد صرحت صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، وكذا عبارة الفقه (الرضوي) بالاكتفاء بالمرة في الغسل بالجاري.

وبذلك صرح جملة من الأصحاب كالشهيدين والعلاّمة في التذكرة والنهاية والشيخ وصاحب المدارك.

وأضافوا إلى الجاري الراكد الكثير، وهو جيد.

ويمكن أن يكون ذكر الجاري في الخبرين المذكورين إنما هو من قبيل التمثيل لا من قبيل الحصر».

الموازنة:

إن التمثيل بأحد الأقسام مراداً به جميع الأقسام مما ألفناه في لغة الحديث الشريف، ومن هنا يصح إرادة الماء الكثير مطلقاً بذكر الجاري في صحيح ابن مسلم.

كما أن مقابلة الغسل بالجاري في الصحيح المذكور بالغسل في المركن قرينة أخرى على إرادة مطلق الماء الكثير منه.

٤ ـ وعلق أستاذنا السيد الخوئي على فتوى السيد اليزدي في (العروة الوثقى)

بعدم اعتبـار العصر في الغسل بالماء الكثيـر بقولـه: «عدم اعتبـار العصـر وانفصال الغسالة إنما هو فيما لا يرسب فيه الماء، ولا يمكن عصره.. وأما ما ينفذ الماء في جوفـه وهو قابـل للعصر ـ كالثيـاب المتنجسة بالبـول ونحوه ـ فلا يفرق الحـال في تطهيره بين غسله بالماء الكثير وغسله بالقليل.

وذلك لأن العصر وإن لم يرد اعتبـاره في شيء من رواياتنـا إلاّ أنّا بيّنّـا أن الغسـل لا يتحقق بدونه، وأنه مأخـوذ في مفهومـه بما هو طريـق إلى إخـراج الغسالـة لا بما هو هو، ومن هنا نكتفي في تحققه بالدلك وغيره مما يقوم مقامه، ومعه لا وجه لتخصيص اعتبار العصر بالغسل في القليل»[1].

وتقدم أن ذكرت أن العصر مستفاد من مصحح الحلبـي[2]، وعليه تكون:

النتيجـة:

الاكتفـاء بالغسل مرة واحدة في التطهيـر بالماء الكثير بأقسامه جارياً وراكداً، مع وجوب العصر.

تطهير الحذاء:

ألمحـت فـي مـوضـوع تطهيـر المـلابـس إلـى أن الفقهـاء أفـردوا (النعـل) أو (الحذاء) بمبحث خاص به، لانفراده بأحكام خاصة في التطهير في بعض حالاته، فلم يدرجوه في موضعه الطبيعي وهو الملابس.

واتباعاً لهم أفردته كذلك بهذا المبحث مقتصراً على دراسة ما يخصه من عملية التطهير، وهي التطهير بالأرض لأسفله، وذلك لأن تطهيره بالماء يتبع حكم المادة التي يصنع منها، فإن كان مصنوعاً من الجلد فكيفية تطهيره وأحكامها هي كيفية تطهير الجلد وأحكامها، وكذلك إذا كان من الخشب فيطهّر كما يطهّر الخشب، ومثلهما ما لو كان من القماش فحكمه حكمه، وهكذا.

---

(١) التنقيح: ٣/ ٧٩.

(٢) أنظر: الرقم ٦ من موضوع اشتراط العصر المتقدم.

التعريف:

١ ـ في المعجم العربي:

قال ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٤٤٥): «نعل: النون والعين واللام أصيل[1] يدل على اطمئنان في الشيء وتسفل.

منه: النعل المعروفة لأنها في أسفل القدم».

وفي معجم (العين: ٢/ ١٤٢) عُرِّفت النعل بـ: «ما جعلت وقاية من الأرض».

وعرّفها في (القاموس المحيط: ٤/ ٥٩) بقوله: «النعل: ما وقيت به القدم من الأرض، كالنعلة، مؤنثة، ج: نِعال».

ورادف الجوهري في (الصحاح ـ مادة نعل) بينها وبين الحذاء، قال: «النعل: الحذاء، مؤنثة، وتصغيرها نُعيلة».

وكذلك في (المصباح المنير: ٧٥٠) قال مؤلفه الفيومي: «النعل: الحذاء، وهي مؤنثة».

وعلى هذا ـ أيضاً ـ (المعجم الوسيط ـ مادة: نعل).

وفي معجم (لاروس): «الحذاء: النعل، ويطلق على لباس القدم».

ومن مجموع هذه التعاريف وأمثالها يفاد عدم الفرق بين النعل والحذاء.

وذكر الطريحي في (مجمع البحرين) نوعين من النعل هما: النعل العربية، والنعل السندية.

ولعله يشير بهذا إلى ما هو معروف في زمانه في العراق حيث كانت النعل تصنع محلياً وتجلب من الهند.

---

(١) هكذا في المطبوعة بالياء، وصوابه (أصل) بغير ياء.

ومن أنـواع النعـل أيضاً: الخف ـ بضم الخـاء المعجمة وتشديد الفاء ـ وهو ـ كما يعرفه المعجم الوسيط ـ: «ما يلبس في الرجل من جلد رقيق».

٢ ـ في القرآن الكريم:

ورد ذكر النعل في الآيـة ١٢ من سـورة طه قال تعالى: **﴿إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى﴾**.

وفسرت كلمـة (نعليك) في (معجـم ألفـاظ القـرآن الكريم: ٦٦٩) بالتالي: «النعل: ضرب من الأحذية التي تلبس في القدم لتقيها الأرض.

وهما نعلان لكل رجل نعل.

ولا يكون النعل محيطاً بالقدم.

فإن أحاط بها فهو الخف.

والنعل لفظها مؤنث، تقول: نعل نظيفة، وتجمع على نعال».

٣ ـ في الحديث الشريف:

والذي ورد لفظه في الحديث الشريف هو:

أ ـ النعل:

جاء في حديث أبي هريـرة عن النبي (ص) أنه قال: «إذا وطىء أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور» رواه أبو داود[1].

وفي حديث أبي سعيد أن النبي (ص) قال: «إذا جاء أحدكم المسجد فليقلب نعليه فلينظر فيهما فإن رأى خبثاً فليمسحه بالأرض ثم ليصلِّ فيهما» رواه أحمد وأبو داود[2].

---

(١) فقه السنة: ١/ ٣١.

(٢) م. ن.

ب ـ النعال:

وهي جمع النعل ـ كما تقدم.

جاء في (مجمع البحرين: ٥/ ٤٨٤) ما نصه: «في الحديث: إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال».

ج ـ الحذاء:

ورد هذا في حديث محمد بن علي الحلبي عن الإمام الصادق (ع): «قال: قلت له: إن طريقي إلى المسجد في زقاق يبال فيه، فربما مررت فيه وليس عليّ حذاء فيلصق برجلي من نداوته، فقال: أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة؟ قلت: نعم، فقال: لا بأس، إن الأرض يطهر بعضها بعضاً».

د ـ الخف:

جاء في الحديث المروي عن النبي (ص): «إذا وطىء أحدكم الأذى بخفيه فطهورهما التراب»[1].

وفي حديث حفص بن أبي عيسى عن الإمام الصادق (ع): «إني وطئت عذرة بخفي ومسحته حتى لم أرَ فيه شيئاً، فما تقول في الصلاة فيه؟ فقال: لا بأس».

وكما ترى لم يَرد في شيء من رواياتنا عن أهل البيت (ع) لفظ النعل، وإنما الذي ورد فيها لفظ (الحذاء) ولفظ (الخف)، فكان الأولى ـ منهجياً ـ أن يعنون المبحث بـ (تطهير الحذاء)، وأن يذكر في الفتاوى لفظ (الحذاء)، ولكن الفقهاء دأبوا على ذكر لفظي (النعل) و (الخف)، ولعلهم تأثروا بهذا بالتأليف الفقهي السني.

وربما كان ذكر لفظ الحذاء أولى لأنه أعم بشموله لكل ما يلبس لوقاية القدم من الوطء على الأرض مباشرة، ولأن النعل في الاستعمال اللغوي الاجتماعي الحديث يطلق على نوع من الأحذية، كما يفهم هذا أيضاً من المعجم الوسيط.

---

(١) الجواهر: ٦/ ٣٠٣، وفقه السنة ١/ ٣١.

٤ ـ في الفقه:

قال الشهيد الثاني في (الروضة): «المراد بالنعل: ما يجعل أسفل الرجل للمشي وقاية من الأرض ونحوها ولو من خشب».

وقال في (الروض) ـ كما حكاه عنه في (الحدائق: ٥/ ٤٥٢) ـ: «ولا فرق بين النعل والخف وغيرهما مما ينتعل به ولو من خشب كالقبقاب.

وفي إلحاق خشبة الزمن والأقطع بالنعل نظر، من الشك في تسميتها نعلاً بالنسبة إليه.

ولا يلحق بهما أسفل العكاز وكعب الرمح وما شاكل ذلك، لعدم إطلاق اسم النعل عليهما حقيقة ولا مجازاً».

المقارنة:

وكما رأينا أن رواياتنا لم تذكر النعل، وإنما ذكرت الحذاء والخف ولم تعرفهما.

وعليه لا بد من التماس تعريفهما من واقع الحياة الاجتماعية في عصر النصوص، وهو ما يعكسه لنا المعجم اللغوي العربي.

ورأينا أن من المعجم اللغوي العربي ما يرادف بين الحذاء والنعل، ويعرفه بما يلبس في الرجل للوقاية من المشي على الأرض، ويعتبر الخف نوعاً من النعل أو الحذاء.

ومنه ما يعد النعل نوعاً من الحذاء.

وفي ضوئه:

نخلص إلى أن الحذاء هو ما يلبس في الرجل، سواء كان مصنوعاً من جلد أو من خشب أو من قماش أو من مطاط، أو من إسفنج أو من غيرها، نعلاً أو خفاً أو غيرهما.

المطهِّر:

والمطهِّر ـ هنا ـ هو: الأرض، والماء.

وستتبين هذا من البيان الذي يليه في كيفية التطهير.

التطهير:

١ ـ بالأرض:

تعريفها:

يراد بالأرض ـ هنا ـ مطلق الأرض.

قال في (العروة الوثقى): «ولا فرق في الأرض بين التراب والرمل والحجر الأصلي، بل الظاهر كفاية المفروشة بالحجر، بل بالآجر والجص والنورة».

وقال في (الفتاوى الواضحة: ٢٥٧): «والمطهر الخامس: الأرض بمعناها العام الشامل للتراب والصخر والرمل والآجر والجص والنورة، ويدخل ضمنها الشوارع المبلطة بالحصى والزفت».

الدليل:

والدليل على هذا: إطلاق الأرض الواردة في الأخبار كالذي في صحيحة الأحول من قوله: «ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً»، وحسنة المعلى بن خنيس من قوله: «أليس وراءه شيء جاف» حيث تشمل كلمتا المكان والشيء كل ما ذكر[١].

شروط مطهريتها:

ذكر الفقهاء في دراساتهم لمطهرية الأرض الشرطين التاليين، وهما:

١ ـ الطهارة وعدمها:

---

(١) أنظر: التنقيح: ٣/ ١٢٤ـ ١٢٥.

ذهب مشهورهم إلى اشتراط طهارة الأرض التي يراد تطهير الحذاء بها.

وعمدة ما استدلوا به لذلك هو:

أ ـ صحيحة الأحول عن الإمام الصادق (ع) حيث جاء فيها: «ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً»، بتقريب أن المراد بالنظافة ـ هنا ـ الطهارة الشرعية.

ب ـ القاعدة الفلسفية القائلة: «إن فاقد الشيء لا يعطيه»، بتقريب أن الأرض التي يراد التطهير بها إذا كانت نجسة تكون فاقدة للطهارة وفاقد الشيء لا يعطيه فلا تصلح للتطهير بها.

قال الشيخ الأردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان: ١/ ٣٦٠): «وإنه لا يبعد اشتراط طهارة الأرض لأن النجس يبعد تطهيره غيره، ولرواية الأحول المتقدمة».

وذهب غيرهم إلى عدم اشتراط الطهارة ـ هنا ـ واستندوا في ذلك لإطلاقات الروايات الواردة في بيان مطهرية الأرض.

وحملوا (النظافة) الواردة في صحيحة الأحول من قوله: «مكاناً نظيفاً» على المعنى المقابل للقذر.

قال الشيخ البروجردي في (نهج الهدى: ١/ ١٢٢) معلقاً على قول (العروة الوثقى)، «ويشترط طهارة الأرض»: «على الأحوط، لعدم خلو ما أفادوه من الوجوه للاشتراط المزبور من الخدش الواضح، حتى النبوي المعروف الذي بالغ فيه في الحدائق، وذلك:

أما الأصل فلكونه غير جار في مقابل إطلاقات الباب المقتضية لنفي اعتبار شرطية طهارة الأرض في مطهريتها.

وأما توهم قصور الإطلاقات عن الشمول لصورة نجاسة الأرض فمدفوع جداً، بعد ورودها في مقام بيان مطهرية الأرض.

وأما صحيح الأحول فبالمنع عن كون النظافة في كلام الراوي بمعنى

الطهارة، بل الظاهر المنساق منه كونه بالمعنى المقابل للقذر، أي المتلوث بالنجاسة، المفروض في صدر كلامه، فيمكن حينئذٍ أن تكون الأرض مع خلوها عن عين النجاسة وتلوثها بها متنجسة.

وعلى فرض ظهور كلامه في إرادة الطاهر من النظيف، فليس في جواب الإمام (ع) ما يوجب تقييد الأرض بالطهارة في مطهريتها للقدم والنعل ونحوها كي يصلح لتقييد الإطلاق في سائر الأخبار.

نعم، غاية ذلك هو الإشعار بالمطلوب، ولكنه غير الدلالة كما لا يخفى.

وأما الظن الحاصل من الاستقراء والتتبع في الأخبار وكلمات الأصحاب في موارد التطهير بالماء وحجر الاستنجاء من لزوم كون المطهر طاهراً فليس بحجة، بل هو كالإشعار في الصحيح السابق.

وبذلك انقدح الحال في دعوى المناسبة المغروسة في الأذهان بأن الفاقد لا يكون معطياً، إذ هي أيضاً غير مجدية ما لم يكن الارتكاز المزبور بحد يوجب صرف الإطلاقات إلى الأرض الطاهرة، نظير القرائن المتصلة، ومثله في محل المنع، خصوصاً في المقام الذي لا يكون مطهرية الأرض إلّا تعبداً محضاً».

٢ ـ الجفاف وعدمه:

واشترط بعضهم أن تكون جافة، واستندوا في ذلك إلى:

أ ـ مفهوم حسنة المعلى بن خنيس، حيث جاء فيها: «أليس وراءه شيء جاف؟، قلت: بلى، قال: لا بأس»، إذ مفهوم هذه العبارة هو (إذا لم يكن وراءه شيء جاف ففيه بأس).

قال الأردبيلي في (المجمع: ١/ ٣٦١): «وأما اشتراط جفافها . . . يدل عليه مفهوم رواية المعلى».

ب ـ منطوق حسنة محمد بن علي الحلبي، حيث جاء فيها: «أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة؟، قلت: بلى، قال: لا بأس».

وذهب بعضهم إلى عدم اشتراط هذا الشرط مستندين لإطلاقات الباب المفيدة عدم الفرق بين الأرض الجافة والرطبة في مجال التطهير بها .

الموازنة :

وموازنةً بين ما استند إليه القائلون باشتراط طهارة الأرض، وما استند إليه القائلون بعدم الاشتراط، أرى أن مناقشة الشيخ البروجردي لما استند إليه القائلون باشتراط الطهارة واردة وسليمة إذ لا قرينة لدينا تساعد على حمل النظافة في صحيح الأحول على إرادة الطهارة الشرعية منها، كما أن القاعدة الفلسفية المذكورة لا مسرح لها هنا إذ لم يبلغ ارتكاز معناها في الذهنية العامة أو العرفية الحد الذي يوجب صرف الإطلاقات إلى الأرض الطاهرة ـ كما يوضح الشيخ البروجردي ـ .

النتيجة :

فالنتيجة هي : عدم اشتراط طهارة الأرض التي يراد تطهير الحذاء بها .

وللموازنة بين ما استند إليه القائلون باشتراط جفاف الأرض، وما استند إليه القائلون بعدم الاشتراط، يقول أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك : ٢/ ٧٠) مستعرضاً دليل اشتراط الجفاف ومناقشاً له : «للتنصيص عليه (أي شرط الجفاف) في حسني الحلبي والمعلى، بل في الثاني[1] التنصيص على اليبوسة الموجب لتقييد الإطلاقات مع قصورها في نفسها، لانصرافها إلى المتعارف وهو الإزالة بالجاف .

وللزوم تنجس الأرض بالمماسة، المؤدي إلى سراية نجاستها إلى ما يراد تطهيره من القدم .

ويمكن الخدش في الجميع :

إذ التنصيص غير ظاهر في التقييد، لقرب كون المراد بالجاف ما يقابل المبتل بما يسيل من الخنزير، وباليابسة ما يقابل الندية بالبول كما يظهر بملاحظة سياقها .

---

(١) الصواب : (بل في الأول)، لأن المراد به حسن الحلبي لأنه الذي نص فيه على اليبوسة، ومن غير شك هو من سهو قلم الناسخ أو غلط الطابع .

والانصراف ممنوع.

وكذا سراية النجاسة ممنوع، كما في الماء المستعمل في التطهير فإنه مطهر ولا يتنجس به المحل، كما يستفاد من أدلة التطهير، وكذا هنا، وكأنه لما ذكر قال في محكي الروضة: لا فرق في الأرض بين الجافة والرطبة».

ولأن الخدش أو المناقشة المذكورة واردة وسليمة تكون النتيجة:

هي عدم اشتراط جفاف الأرض التي يراد تطهير الحذاء بها.

شرط حصول النجاسة:

واختلف في مصدر النجاسة العالقة بالحذاء والتي يراد تطهيره منها بالأرض، على قولين:

١ ـ قول مشهور الفقهاء الذاهب إلى اشتراط أن النجاسة المذكورة لا بد أن تكون حاصلة من المشي بالحذاء على الأرض.

٢ ـ قول الآخرين من الفقهاء الذاهب إلى عدم اشتراط هذا الشرط، وأن النجاسة هنا تعم جميع ما يعلق بالحذاء سواء كان بسبب المشي على الأرض أو بسبب آخر كانفجار دمل يكون في أسفل قدم الإنسان بسبب المشي ويصيب حذاءه.

أ ـ عمدة ما استدل به لقول المشهور هو:

ـ رواية حفص بن أبي عيسى، قال:

«قلت لأبي عبدالله (ع): إني وطأتُ عذرة بخفي ومسحته حتى لم أرَ فيه شيئاً، ما تقول في الصلاة فيه؟

فقال: لا بأس».

ـ موثق محمد الحلبي، قال:

«نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر، فدخلت على أبي عبدالله (ع) فقال: أين نزلتم؟

فقلت: نزلنا في دار فلان.

فقال: إن بينكم وبين المسجد زقاقاً قذراً، أو قلنا له: إن بيننا وبين المسجد زقاقاً قذراً.

فقال: لا بأس، إن الأرض يطهر بعضها بعضاً».

ـ وأمثالهما من روايات الباب الظاهرة في قصر النجاسة هنا على النجاسة الحاصلة بالمشي على الأرض.

ب ـ وعمدة ما استدل به للقول الآخر، هو:

ـ الارتكاز العرفي:

«وتوضيحه: أن مقتضى الارتكاز عدم الفرق في مطهرية الأرض بين النجاسة الحاصلة من الأرض، وبين الحاصلة من غيرها، إذ لا يتبادر من الأخبار سوى أن المسح أو المشي مطهر للرجل أو الخف من النجاسة من غير أن تكون لكيفية وصولها إلى الرجل مدخلية في الحكم»[1].

وبتعبير أوضح:

يتمثل الارتكاز العرفي في «عدم التفات العرف إلى اختصاص الحكم بخصوص النجاسة الحاصلة من المشي على الأرض النجسة.. بل يرون في أخبار الباب من التعبير بمثل قوله: (الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف)، وقوله (رجل وطىء على العذرة) جارياً مجرى الغالب من كون النجاسة ناشئة من المشي على الأرض، فيكون من قبيل ذكر المورد الذي لا يضر بعموم الجواب في الأخبار المعللة وغيرها، بأن المطهر إنما هو المشي في الأرض أو المسح عليها من غير مدخلية لكيفية وصول النجاسة للرجل أو النعل والخف».

---

(١) التنقيح: ٣/ ١٢٠.

الموازنة:

ولقيام هذا اللون من الارتكاز العرفي المذكور يصح حمل ما جاء في الروايات المذكورة والمشار إليها على الغالب.

النتيجة:

وفي ضوئه تكون النتيجة صحة مطهرية الأرض لمطلق النجاسة العالقة بباطن الحذاء سواء كانت حاصلة بسبب المشي على الأرض أو بسبب آخر.

شرط موقع النجاسة:

إتفقت كلمة الأصحاب وتسالمت على أن الأرض إنما تطهّر باطن الحذاء المتنجس، فلا يتعدى تطهيرها إلى غير هذا الموقع من الحذاء، مستفيدين هذا من ظواهر ما جاء في روايات الباب.

كيفية التطهير:

ويتم التطهير بعد زوال عين النجاسة بإحدى الوسائل التالية:

١ ـ المشي على الأرض.

٢ ـ المسح بالأرض.

٣ ـ الدلك بالأرض.

وقد أفيد هذا من روايات الباب المتقدم شيء منها.

وذهب ابن الجنيد من المتقدمين إلى عدم الاكتفاء بمطلق المشي بل لا بد من المشي خمسة عشر ذراعاً، قال في كتابه (المختصر الأحمدي): «وإذا وطىء الإنسان برجليه أو ما هو وقاء لهما نجاسة رطبة، أو كانت رجله رطبة، والنجاسة يابسة، أو رطبة، فوطىء بعدها نحواً من خمسة عشر ذراعاً، أرضاً طاهرة يابسة، طهر ما ماس النجاسة من رجله والوقاء لها، ولو غسلها كان أحوط، ولو مسحها

حتى يذهب عين النجاسة وأثرها بغير ماء أجزأ إذا كان ما مسحها به طاهراً»[1].

آخذاً بظاهر صحيح الأحول عن الإمـام الصادق (ع) قال: «في الرجـل يطـأ على الموضع الذي ليس بنظيف، ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً؟

قال: لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعاً ونحو ذلك».

وقال الشيخ البروجـردي في (نهج الهـدى: ١/ ١٢٢) مناقشـاً إياه: «وما في صحيح الحلبي[2] من التحديد بخمسة عشر ذراعـاً محمـول على الغالب من عدم حصول النقاء إلّا بهذا المقدار من المشي، لا لاعتباره بالخصوص تعبداً.

ويؤيده قوله ـ بعد ذلك ـ: (أو نحو ذلك).

وحينئذٍ فلا يعبأ بما عن ابن الجنيد من اعتبار كون المشي خمسة عشر ذراعاً.

مع أن مخالفـة ابن الجنيـد غير ظاهـرة لما فـي (الحدائـق) من تصريحـه في عبارته[3] بالاكتفاء بالمسح».

٢ ـ بالماء:

أما تطهيـر الحـذاء بالمـاء: باطنـه (أسفلـه) أو غيـره فهو يأخذ حكـم المادة المصنوع منها، كما أشرت إلى هذا في أول هذا المبحث.

تطهير الفُرُش:

تعريف الفُرُش:

الفُرُش ـ بضم أوله وثانيه ـ جمع فِراش ـ بكسر أوله ـ وهو ما يفرش من متاع البيت.

---

(١) الحدائق: ٥/ ٤٥٢.

(٢) كذا في المطبوعة وصوابه الأحول، وهو من غير شك من سهو القلم أو غلط الطباعة.

(٣) أي عبارة ابن الجنيد، وهي المذكورة في أعلاه نقلاً عن كتاب (الحدائق) المنقولة فيه عن كتابه (المختصر الأحمدي).

وكما يجمع فراش على فُرُش كذلك يجمع على أَفْرِشة.

أنواعها:

تأتي الفرش وحسب نوعية المادة التي تصنع منها على أنواع، منها:

١ ـ الحصر والبواري.

٢ ـ المفروشات القطنية والصوفية والوبرية.

٣ ـ المفروشات الجلدية والمطاطية.

٤ ـ المفروشات المصنوعة من الليف والقنب.

٥ ـ المفروشات المصنوعة من النباتات غير الحصر والبواري.

٦ ـ المفروشات المصنوعة من منتوجات النفط (البترول).

المطهِّر:

والمطهر ـ هنا ـ هو:

١ ـ الماء.

ويطهرها بجميع أنواعها.

٢ ـ الشمس.

وتطهر الحصر والبواري على رأي المشهور.

كيفية تطهيرها:

يطبق على الأنواع المذكورة للفرش وأمثالها ـ ما عدا تطهير الشمس للحصر والبواري ـ حكم وكيفية تطهير المادة المصنوعة منها بتفصيلاتهما المذكورة في محالها من هذا الكتاب وغيره.

وعليه: لا حاجة ـ من ناحية منهجية ـ للإعادة والتكرار، فيقتصر على استعراض

حكم تطهير الشمس للحصر والبواري.

تطهير الشمس للحصر والبواري:

عَرّف الشيخ الطريحي الحصير في كتابه (مجمع البحرين ـ مادة حصر) بقوله: «الحصير: ما اتخذ من سعف النخل قدر طول الرجل وأكثر منه».

وعُرّف الحصير في (المعجم الوسيط) بما نصه: «الحصير: البساط المنسوج من أوراق البردي أو الباري أو نحوهما».

وفي (المصباح المنير) رادف مؤلفه الفيومي بين الحصير والبارية، قال: «والحصير: البارية».

ويمكننا تعريف الحصير من ملاحظة ومشاهدة ما يستخدم منه اجتماعياً بـ:

البساط المنسوج من:

ـ سعف النخيل، وهو المنتشر في العراق وسواحل الخليج الأخضر.

ـ أو البردي، وهو المعروف في العراق لوجود الأهوار في جنوبه حيث يكثر فيها البردي، وفي مصر لكثرة وجود البردي فيها أيضاً.

ـ أو الأسل، ويكثر هذا في بلد الأحساء، وبخاصة في قرية القرن من قراها الشرقية حيث توجد زراعته هناك.

ـ أو الخشب الخفيف، كما في مصنوعات الهند وباكستان.

ـ أو من منتوجات النفط (البترول)، وهو أحدث الأنواع.

ـ أو القصب، وهو ما يعرف بـ (الباريّة).

ويجمع الحصير على حُصُر ـ بضم الحاء، وضم الصاد أو سكونها للتخفيف، وتأنيثها بالهاء عامي ـ كما نص على هذا الفيومي في المصباح.

وجاء في (المعجم الكبير) تعريفاً للبارية النص التالي: «بُوري: في الأكدية

(بُرُو)، ومنه في الآرامية اليهودية (بُوريا)، وفي السريانية (بُوريا): الحصير المنسوج من القصب.

وفي الخبر: «إنه كان لا يرى بأساً بالصلاة على البوري».

والبورية: الحصير المنسوج من القصب (ج بواري).

وفي (النهاية) لابن الأثير ـ مادة بور ـ: «وفيه (كان لا يرى بأساً بالصلاة على البوري) هي الحصير المعمول من القصب، ويقال فيها: باريّة وبورياء».

ويقال فيها أيضاً: البـاريّ ـ بتشديد الياء وحذف الهاء ـ، كما يقال أيضاً: البارياء وهو من الفارسي المعرّب كما نص عليه في (المعجم الوسيط).

ويقال في لهجة العراق المعاصرة: بارية ـ بتخفيف الياء ـ وهو من تصرف العامة.

ولأن العرف الفقهي التأليفي دأب على عنونة الباب بعطف البواري على الحصر كان العنوان هنا كذلك، وإلّا فلا إلزام من ناحية منهجية لهذا الإفراد والعطف، وبخاصة أنه لم يرو في النصوص الشرعية شيء من هذا، ولأن البواري من الحصر.

ولأن الفقهاء خصوهما بالذكر في عداد ما تطهره الشمس رأيت التعرض لذلك تاركاً البحث عن مطهريتهما بالماء لمراجعة القارىء ومعرفة هذا من مواضعه في هذا الكتاب وغيره كما ألمحت.

علماً بأن حكم وكيفية تطهيرهما بالماء هو حكم وكيفية المادة المصنوعين منها.

لفقهائنا في مسألة تطهير الحصر والبواري قولان مطلقان وآخر مفصل، وهي:

١ ـ المطهرية مطلقاً:

أي أن الشمس تطهّر الحصر والبواري، وبالكيفية التي تقدم ذكرها في مطهرية الشمس شرحاً وشرطاً.

وهو القول المشهور.

قال الشيخ المفيد في (المقنعة): «والأرض إذا وقع عليها البول ثم طلعت عليها الشمس فجففتها طهرت بذلك، وكذلك البواري والحصر»[1].

وقال العلاء الحلبي في (إشارة السبق): «والأرض وما في حكمها من حصر أو بوارٍ يفرغ لها الشمس حتى تجف»[2].

وقال السيد اليزدي في (العروة الوثقى: ١/١٢٩): «ولا تطهِّر (الشمس) من المنقولات إلاّ الحصر والبواري فإنها تطهرهما أيضاً على الأقوى».

٢ـ عدم المطهرية مطلقاً:

أي عدم مطهرية الشمس للحصر والبواري.

وممن ذهب إلى هذا الرأي أستاذنا السيد الخوئي والسيد شريعتمداري والسيد الكلبايكاني والسيد القمي من محشي (العروة الوثقى).

٣ ـ التفصيل بين الحصر فلا تطهرها الشمس، والبواري فتطهرها الشمس. ذهب إلى هذا القول من محشي (العروة الوثقى) كل من السيد المرعشي النجفي والسيد الرفيعي.

الأدلة:

١ ـ وعمدة ما استدل به للرأي المشهور هو:

أ ـ رواية أبي بكر الحضرمي عن الإمام أبي جعفر الباقر (ع) قال: «يا أبا بكر ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر».

وفي صيغتها الأخرى: «كل ما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر».

---

(١) أنظر: الجوامع الفقهية في مواضعهما.

(٢) م. ن.

والفرق بين الصيغتين من حيث أسلوب التعبير هو: أن الأولى من نوع ما يصطلح عليه أصولياً بـ (المطلق) والثانية من نوع (العام). . أما مؤداهما فواحد وهو الشمول.

والرواية هذه من حيث مستوى سندها واعتباره ضعيفة إلاّ أنها مجبورة بعمل الأصحاب.

وملخص الاستدلال بها على مطهرية الشمس للحصر والبواري المتنجسة هو: «أن عموم قوله (كل ما أشرقت عليه الشمس) أو إطلاق قوله (ما أشرقت. .) يشمل الحصر والبواري، وإنما خرجنا عن عمومها أو إطلاقها في غيرهما من المنقولات بالإجماع والضرورة، وهما مختصتان بغيرهما»(١) .

ب ـ صحيحة علي بن جعفر عن أخيه الإمام الكاظم (ع): «قال: سألته عن البواري يصيبها البول، هل تصح الصلاة عليها إذا جفت من غير أن تغسل؟

قال (ع) : نعم، لا بأس».

وذلك بعد تقييدها بصحيحة زرارة وحديد بن الحكيم القائلة: «قلنا لأبي عبدالله (ع): السطح يصيبه البول أو يبال عليه، يصلى في ذلك المكان؟

فقال: إن كان تصيبه الشمس والريح، وكان جافاً، فلا بأس به إلاّ أن يتخذ مبالاً»، الدالة على اعتبار كون الجفاف بالشمس، وبذلك تدل الصحيحة على طهارة البواري فيما إذا أصابتها الشمس وجففتها، إذ الصلاة على البواري ظاهرها إرادة السجود عليها، ولا يتم هذا إلاّ بطهارتها»(٢) .

٢ ـ واستدل القائلون بعدم المطهرية مطلقاً بلزوم الرجوع إلى العمومات والمطلقات الدالة على اعتبار الغسل بالماء في تطهير جميع المتنجسات إلاّ ما استثني بدليل خاص، وليس الحصر والبواري من المستثنيات لعدم نهوض ما

---

(١) التنقيح: ٣/١٥١.
(٢) م. ن.

استدل به المشهور على ذلك كما سنعرف هذا من مناقشة أدلتهم.

وعليه: يصبح حال الحصر والبواري ـ على رأيهم ـ حال غيرهما من المنقولات.

٣ ـ وقد يستند القول بالتفصيل إلى عدم ورود لفظ (الحصر) في متون الروايات، وتفرقة القائلين به بين الحصر والبواري، فلم تحمل البواري لديهم على المثال.

الموازنة:

١ ـ نقدت رواية الحضرمي بضعف سندها، وبأن جبر ضعف الرواية بعمل الفقهاء على وفق مؤداها مسألة خلافية مبنائية، فمن كان مبناه أن العمل جابر تأتي الرواية على رأيه ناهضة بالدلالة لظهورها بذلك حيث لم يفرق فيها بين الأشياء الثابتة والأشياء المنقولة، ومن كان مبناه أن العمل غير جابر فهي لديه مطروحة لا يصح الاعتماد عليها في الاستدلال.

ولنا أن نناقش دلالة الرواية ـ مضافاً لما تقدم ـ بأن الرواية وحدها غير كافية في إثبات مطهرية الشمس للمنقولات وذلك لأن المرتكز العرفي الناشىء والمستفاد من السيرة القطعية أن مثل الثياب لو تنجست لا تطهر بالشمس مع أنها داخلة في عموم أو إطلاق مدلول الرواية.. وعليه لا بد أن يكون المراد بالعموم في الرواية أضيق مما فهمه منها المستدلون، ومناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن يكون المقصود بالرواية الأشياء الثابتة، ولا تكون شاملة بعمومها أو إطلاقها للأشياء المنقولة إلاّ بالقرينة المساعدة على ذلك مثل صحيحة علي بن جعفر إذا تمت دلالتها على المطلوب.

٢ ـ ونوقش تقييد صحيحة علي بن جعفر بصحيحة زرارة لأجل حمل الجفاف في الرواية على الجفاف بإشراق الشمس بأن الصلاة على المكان النجس ـ في غير موضع السجود ـ يكتفى فيه بالجفاف بأي سبب كان من إشراق الشمس أو من غيره، فلا ضرورة للتقييد بالجفاف بالشمس، وعليه تبقى الصحيحة على

إطلاقها الدال على إرادة مطلق الجفاف من الشمس كان أو من غيرها، فلا تصلح للاستدلال بها.

٣ ـ ويناقش القول بالتفصيل بأن البواري ـ كما عرفنا في تعريفها وتعريف الحصر ـ نوع من أنواع الحصر، فلا يحتمل أن يكون ذكرها قد جاء لخصوصية فيها.

النتيجة:

وفي ضوئه تكون النتيجة: عدم مطهرية الشمس للحصر والبواري، ويكون حكمهما في التطهير حكم سائر الأشياء المنقولة.

تطهير وسائط النقل:

تعريفها:

نعني بوسائط النقل أو وسائل النقل: المركبات المادية (غير الحيوانية) التي يستخدمها الإنسان لانتقاله من مكان إلى آخر، ولنقل الأمتعة والبضائع وغيرها.

وهذه أمثال: الزوارق الشراعية والبخارية، والسفن الشراعية والبخارية، التي يستخدمها الإنسان في الانتقال والنقل عبر الأنهار والبحار.

وأمثال العربات التي تجر بوساطة الحيوانات، وكذلك التي تسيّر بقوة البخار، للنقل والانتقال عبر البر.

وأيضاً: الطائرات والمركبات الفضائية التي تجوب أرجاء الجو.

وأمثال هذه على اختلاف أنماطها وأشكالها.

فهي ـ الأخرى ـ مما يتعامل معه الإنسان ويتعرض للنجاسة فيتنجس، فكان على الإنسان المكلف أن يسأل عنها.

ولعله لتأخر وجود الكثير منها حيث كان الإنسان يعتمد الحيوانات في نقله

وانتقاله، لم يرد لها ذكر في نصوص الطهارة، ولا في فتاوى الفقهاء الأقدمين.

ولعل كتاب (العروة الوثقى) للسيد اليزدي من متأخري المتأخرين من أحدث ما ذكرها من المتون الفقهية في حدود اطلاعي.

وذكر منها: السفينة، والطرادة[1]، والگاري[2]، والچلابية، والقفة[3].

وتبعه على هذا كتاب (وسيلة النجاة) للسيد الأصفهاني، فذكر منها: السفينة والطرادة والعربة[4].

المطهِّر:

١ ـ الماء:

تأخذ وسائط النقل في تطهيرها بالماء حكم وكيفية المادة المصنوعة منها، ومن هنا لا وجه للإعادة والتكرار.

٢ ـ الشمس:

جاء في (العروة الوثقى: ١/ ١٢٩): «ولا تطهر (الشمس) من المنقولات إلاّ الحصر والبواري، فإنها تطهرهما أيضاً على الأقوى، والظاهر أن السفينة والطرادة من غير المنقول، وفي الگاري ونحوه إشكال، وكذا مثل الچلابية والقفة».

وفي (تحرير الوسيلة: ١/ ١١٧): «ثالثها (أي المطهرات): الشمس فإنها تطهر الأرض وكل ما لا ينقل من الأبنية وما اتصل بها من الأخشاب.... حتى الأواني المثبتة، وكذا السفينة... ولا يترك الاحتياط في الطرادة، وكذا العربة ونحوها».

---

(١) هي زورق صغير مصنوع من الخشب سريع الجري، معروف في أوساط المجتمعات العراقية النهرية، والتسمية من العامية العراقية.

(٢) ـ بالكاف الفارسية ـ وهو من الدخيل الفارسي المستعمل في العراق والخليج الأخضر، ويعني العربة بعجلتين أو أربع، يجرها حصان أو حمار.

(٣) زورق صغير مصنوع من جريد النخل وسعفه، أسطواني الشكل، يطلى بالقير غالباً.

(٤) أنظر: تحرير الوسيلة: ١/ ١١٧.

يستنتج من العبارتيـن المذكورتيـن: أن الحكـم في وسائط النقـل يدور مدار انطباق وصدق المنقول عليها أو غير المنقول (الثابت).

فإن كانت من غير المنقـول (الثابت) كان للقول بتطهيـر الشمس مجال، وإن كانت من المنقول فلا مجال للقول بذلك.

فالسفينة في (العروة) و (الوسيلـة) لأنها من المنقـول قال سيداهما بالتطهير، واستشكل الأول كما احتاط الثاني في بقيـة الوسائط المذكـورة، لأنه لم يثبت عرفاً أنها من غير المنقول.

الدليل:

والدليل على مطهريـة الشمس لها إذا صـدق عليها أنها من غيـر المنقـول هو صحيحة زرارة: «سألت أبا جعفـر (ع) عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلى فيه؟

فقال: إذا جففته الشمس فصلِّ عليه فهو طاهر».

وكما رأينا: إن مسألـة تقديـر أن الواسطة من المنقول أو من غير المنقـول مسألـة عرفية يرجع فيها إلى أبناء المجتمع.

يقـول السيد المرعشي النجفـي في تعليقتـه على (العـروة الوثقى) في مسألـة موضوع البحث: «الحاكم في المنقولية وعدمها نظر العرف».

النتيجة:

وعليه يرجع في تحديد الموضوع هنا إلى العرف الاجتماعي العام، وفي هدي ما يراه العرف يطبق على الموضوع الحكم المناسب له.

تطهير المأكولات:

من المعلـوم أن ممـا يشترط فيـه أن يكـون طاهـراً المأكـولات التي يتناولهـا الإنسان غذاءً أو دواءً أو غيرهما، فلا يجوز للإنسان أن يتناول النجس أو المتنجس

إلاّ عند الضرورة وبالمقدار أو الكمية التي تقتضيها الضرورة.

ومن هنا بحث الفقهاء في تطهير المأكولات المتنجسة حكماً وكيفية.

ونظراً لاختلاف المأكولات التي يتناولها الإنسان باختلاف صفة مادتها من صلابة وسيولة أو جمود وميوع اختلفت كيفية تطهيرها، وفَرَضَ هذا تنويعها ـ من ناحية منهجية ـ إلى الأنواع التالية:

١ ـ الحبوب.

٢ ـ الخضروات.

٣ ـ الفواكه.

٤ ـ البقول.

٥ ـ اللحوم.

٦ ـ الدهون.

تطهير الحبوب:

تعريفها:

الحبوب = الغلال cereals grain: جمع حب، وهو ما يكون في السنبل والأكمام كالقمح (الحنطة = البُر) والشعير والأرز والذرة والعدس والماش والسمسم والهرطمان (الشوفان) وغيرها.

تناول الفقهاء الحبوب بالبحث من خلال عرض بعض الأمثلة لها كالأرز والماش كما جاء هذا في (العروة الوثقى) للسيد اليزدي و (وسيلة النجاة) للسيد الأصفهاني و (منهاج الصالحين) للسيد الحكيم، وعطفوا الباقي عليها بقولهم: (ونحوهما) الشامل لجميع الحبوب.

وذكر حكمها وأبان كيفية تطهيرها كل من السيد الأصفهاني والسيد الحكيم

فيما لو تنجس ظاهرها، وأطلق السيد اليزدي فلم يقيد التنجس بالظاهر.

وبالنظر إلى واقع الحبوب في مجالات تعامل الإنسان معها لا بد من تصنيفها وفق الجدول التالي:

الحبوب

قبل الحصاد — بعد الحصاد

القليل — البيدر

بعد الطهي — قبل الطهي

متنجس في ظاهره — متنجس في باطنه

كما أنه لا بد من أن تبحث من خلال هذا التصنيف.

وأيضاً لا بد من تصنيف المطهِّر لها إلى المواد المدرجة في الجدول التالي:

المطهِّر

الماء — الشمس

المطر — غير المطر

وأن تضاف هذه في البحث إلى التصنيف السابق، ومن هنا سيكون تناولنا لها في هديه.

ـ **تطهيرها قبل الحصاد:**

أ ـ بالشمس:

وبالكيفية التي أشير إليها في مبحث مطهرية الشمس.

واستدل لهذا:

١ ـ برواية أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر (ع) : «يا أبا بكر ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر» أو «كل ما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر»، الشاملة بإطلاقها أو عمومها الحبوب قبل حصادها لأنها مما لا ينقل أو أنها من توابع الأرض.

قال السيد اليزدي في (العروة الوثقى): «الشمس: وهي تطهر.. والأشجار وما عليها من الأوراق والثمار والخضروات والنباتات ما لم تقطع وإن بلغ أوان قطعها، بل وإن صارت يابسة مادامت متصلة بالأشجار».

٢ ـ وبصحيحة زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلى فيه؟

فقال: إذا جففته الشمس فصلِّ عليه فهو طاهر».

وموثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله في حديث، قال: سئل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، ولكنه قد يبس الموضع القذر؟

قال: لا يصلى عليه، وأَعلمْ موضعه حتى تغسله.

وعن الشمس هل تطهر الأرض؟

قال: إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع، فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر، وكان رطباً فلا يجوز الصلاة حتى ييبس».

بتقريب أن الصحيحة مشتملة على (المكان) والموثقة مشتملة على (الموضع)

«وهما أعم من الأرض فتشملان الألواح وغيرها من الأشياء المفروشة على الأرض إذا كان بمقدار يتيسر فيه الصلاة إذ يصدق على مثله الموضع والمكان، فإذا قلنا بمطهرية الشمس لغير الأرض من الألواح أو الأخشاب المفروشة على الأرض ـ وهما مما لا ينقل ـ تعدينا إلى غير المفروشة منهما كالمثبتة أو المنصوبة على الجدار ـ كالأبواب ـ بعدم القول بالفصل.

فإذاً قد اعتمدنا في القول بمطهرية الشمس لغير الأرض في غير المنقول على إطلاق الصحيحة والموثقة ـ بنحو الموجبة الجزئية ـ كما أنا اعتمدنا فيها على الإجماع وعدم القول بالفصل ـ بنحو الموجبة الكلية ـ» كما أفاد هذا من بحث أستاذنا السيد الخوئي في (التنقيح: ٣/ ١٥٠).

الموازنة:

وقد رُدَّ الاستدلال برواية الحضرمي بضعف سند الرواية لاشتماله على (عثمان بن عبد الملك) وهو مجهول الحال، و (أبي بكر الحضرمي) الذي لم تثبت وثاقته(١).

ورَدَّ الردَّ أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ٧٩) قال: «لا يقدح... فيه ضعف سنده لإهمال عثمان، وعدم التنصيص على توثيق أبي بكر، إذ في رواية الأساطين لها كالمفيد ومحمد بن يحيى وسعد وأحمد بن محمد ـ الظاهر أنه ابن عيسى الأشعري ـ وعلي بن الحكم، نوع اعتماد عليها، ولاسيما أحمد الذي أخرج البرقيَّ من (قم) لأنه أكثر الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل، فكيف يعتمد هو على من لا ينبغي الاعتماد عليه؟! ولذا قيل: إن في روايته عن شخصٍ نوع شهادةٍ بوثاقته.

وكذا في رواية الشيخ لها في (الخلاف) و (التهذيب) مستدلاً بها، واعتماد مشهور المتأخرين عليها كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني.

ولا يقدح فيها اقتصار أكثر القدماء على الأرض والحصر والبواري، لإمكان

---

(١) الرواية في (الوسائل) برقم ٥ و ٦ من الباب ٢٩ من أبواب النجاسات. وسندها هو: وبإسناده (يعني محمد بن يعقوب) عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن عثمان بن عبد الملك عن أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر (ع)...

أن يريدوا من الأرض ما يعم توابعها، كما يشهد به ما عن الشيخ في (المبسوط) وابن سعيد في (الجامع) من أنها تطهر الحصر والبواري والأرض، وكل ما عمل من نبات الأرض، إذ لا مجال لاحتمال التفكيك بين ما عمل من نبات الأرض مما هو منقول ونفس النبات، بحيث تطهر الأول ولا تطهر الثاني، بل يظهر منهما الأخذ بعمومها في النبات المنقول، ولم يعرف لأحد غيرهما.

وبعد هذا كله لا مجال للتوقف في سند الرواية، ولا في وجوب العمل بها».

ورَدَّ رَدَّه أستاذنا السيد الخوئي كما جاء في تقريراته في (التنقيح: ٣/ ١٤٦)، قال فيه: «وما ربما يقال من أن في رواية الأساطين لها كالمفيد والشيخ والقميين كأحمد بن محمد بن عيسى وغيره نوع شهادة بوثاقة رواتها لأنهم لا ينقلون عن الضعفاء، بل كانوا يخرجون الراوي من البلد لنقله الرواية عن الضعيف، فإن قضية أحمد بن محمد ونفيه البرقي وإبعاده من بلدة قم معروفة في كتب الرجال، ومع هذا كيف يصح أن ينقل هو بنفسه عن الضعيف، ومعه لا مناص من الاعتماد على الرواية في المقام.

لا يمكن المساعدة عليه بوجه لأن نقل هؤلاء الأعاظم من غير الثقة كثير، وقد ذكرنا في محله أن مثل ابن أبي عمير قد ينقل عن الضعيف ولو في مورد فلا يمكن الاعتماد على مجرد روايتهم فإنها لا تستلزم توثيق المخبر بوجه.

وأما حديث نفي البرقي من بلدة قم فهو مستند إلى إكثاره الرواية عن الضعفاء كجعل ذلك شغلاً لنفسه، وليس من باب أن النقل عن الضعيف ولو في مورد واحد أو موردين مذموم وموجب للقدح عندهم، كيف وقد عرفت أن الموثق قد ينقل عن الضعيف فلا يمكن عدّه قدحاً في حقه وإلّا لزم القدح في أكثر الرواة الأجلاء بل جلهم حيث لا يكاد يوجد راوٍ لم يروِ عن الضعيف ولو في مورد، ومعه لا مانع عن أن ينقل أحمد بن محمد عن عثمان أو أبي بكر الضعيفين من دون أن يكون لنقله دلالة على وثاقتهما، فالإنصاف أن الرواية ساقطة سنداً».

والظاهر أن ما ذكره السيد الحكيم ينهض إلى مستوى القرينة المساعدة على قبول الرواية والاستدلال بها، لا من ناحية جبرها بعمل الأصحاب أو أن نقل الأعاظم لها يدل على وثاقة رواتها، بل إن ما ذكره (قده) يقوم قرينة خاصة تعطينا الوثوق بصدور الرواية عن الإمام (ع)، ومن ثم اعتبارها والاعتماد عليها دليلاً يثبت المطلوب.

مضافاً إليه دلالة الصحيحة والموثقة بالتقريب المذكور.

النتيجة:

وعليه تأتي النتيجة: إن الشمس تطهّر الحبوب قبل حصادها إذا تنجست بظاهرها.

ب ـ بالماء:

١ ـ المطر:

وأيضاً مما يطهّر الحبوب وهي في أصولها ماء المطر بما مرّ من تفصيل في مطهريته، استدلالاً ونتيجة فليراجع في موضعه.

٢ ـ الرش:

وكذلك تطهر الحبوب وهي في أصولها إذا صبّ عليها الماء الكثير أو رشّ عليها رشاً كثيفاً، كما هو مستخدم الآن في طرق الري الحديثة، وذلك لاستيلاء الماء الطاهر على النجاسة وموضعها.

ـ تطهيرها بعد الحصاد:

ـ تطهير البيدر من الحبوب:

البيدر: هو الكُدْس من الحبوب ـ كما يعرفه (المعجم الكبير)، أي الكوم الكبير أو الكومة الكبيرة من الحبوب.

قال السيد اليزدي في (العروة الوثقى: ١/ ١٣٠) في معرض بيان ما يطهر بإشراق الشمس عليه: «أَلْحَقَ بعض العلماء البيدر الكبير بغير المنقولات، وهو مشكل».

وعلّق عليه أستاذنا السيد الحكيم في (مستمسك العروة الوثقى: ٢/ ٨٥ ـ ٨٦) بقوله: «ينشأ إشكاله من جهة أن أجزاءه من المنقول، فيكون الكل كذلك، ولا مجال لقياسه على الحصى والتراب، لأنهما معدودان من أجزاء مجموع الأرض التي هي من غير المنقول، وليس هو كذلك، لعدم السنخية بينه وبين الأرض.

ومن أن مجموع الأجزاء لكثرتها لها نحو ثبات به تعد من غير المنقول، ولعله الأقرب، لإطلاق خبر الحضرمي، ولو بناء على انصرافه إلى خصوص الثابت، لصدقه عليه بذلك الاعتبار.

ومثله الكثير المجتمع من الحطب والتمر والأواني والظروف، وغيرها مما كان له نحو ثبات».

كما علق عليه أستاذنا السيد الخوئي، قال في (التنقيح ٣/ ١٦٢): «ولا بأس بهذا الإلحاق لو تمت رواية الحضرمي لأنها بإطلاقها أو عمومها تدل على طهارة كل ما أشرقت عليه الشمس، وقد خرجنا عنها في الأشياء القابلة للانتقال بالإجماع والضرورة، والبيدر وأمثاله من الظروف الكبيرة التي يصعب نقلها، وإن كان من المنقول ـ حقيقة ـ إلاّ أنه لا إجماع ولا ضرورة تقتضي خروجه عن إطلاق الرواية.

نعم من لا يعتمد عليها لضعفها لا يمكنه الحكم بالإلحاق لعدم شمول الأخبار له حيث لا يصدق عليه عنوان السطح أو المكان الذي يصلى فيه أو غيرهما من العناوين الواردة في الأخبار».

النتيجة:

المسألة ـ في واقعها ـ ترتبط بما يراه العرف العام، والظاهر أن العرف يدخل البيدر وأمثاله في إطار غير المنقول.

وبناء على ما قربناه من اعتبار رواية الحضرمي اعتماداً على ما ذكره أستاذنا السيد الحكيم من الوجوه التي تشكل بمجموعها قرينة خاصة تساعد على قبولها واعتبارها والاعتماد عليها، تكون هي الدليل هنا على مطهرية الشمس له، لشمولها

له ولأمثاله بعمومها أو إطلاقها.

ـ تطهير القليل من الحبوب:

أ ـ قبل الطهي:

وكما رأينا في الجدول أن الحبوب بعد حصادها وقبل طهيها قد تتنجس بظاهرها فقط، وقد تتنجس بباطنها أيضاً.

وعلى أساس من هذا التقسيم سوف نتحدث أولاً عن تطهيرها إذا تنجست بظاهرها فقط، وثانياً عن تطهيرها إذا تنجست بباطنها.

١ ـ تطهير ظاهرها:

ـ بالماء القليل:

قال السيد الحكيم في (منهاج الصالحين: ١/١٦٨ تعليقة الصدر): «إذا تنجس اللحم أو الأرز أو الماش أو نحوها ولم تدخل النجاسة في عمقها يمكن تطهيرها بوضعها في طشت وصب الماء عليها على نحو يستولي عليها، ثم يراق الماء ويفرغ الطشت مرة واحدة فيطهر النجس وكذا الطشت تبعاً».

وقال السيد الخميني في (تحرير الوسيلة: ١/١١٥): «لو تنجس ظاهر الأرز والماش ونحوهما... وكذا تطهر بإجراء الماء القليل عليها».

وذلك لاستيلاء الماء الطاهر على النجاسة وموضعها.

ـ بالماء الكثير:

قال السيد الخميني في المسألة السابقة: «لو تنجس الأرز والماش أو نحوهما يجعلها في شيء ويغمس في الكر أو الجاري فيطهر».

وأيضاً هو لاستيلاء الماء الطاهر على النجاسة وموضعها.

٢ ـ تطهير باطنها:

قال السيد اليزدي في (العروة الوثقى): «إذا تنجس الأرز أو الماش أو

نحوهما يجعل في وصلة (خرقة) ويغمس في الكر، وإن نفذ الماء النجس يصبر حتى يعلم نفوذ الماء الطاهر إلى المقدار الذي نفذ فيه الماء النجس، بل لا يبعد تطهيره بالقليل بأن يجعل في ظرف ويصب عليه، ثم يراق غسالته».

والأقوال في المسألة ثلاثة هي:

١ ـ المنع من تطهير باطنها مطلقاً، أي سواء كان ذلك بالماء الكثير أو الماء القليل.

٢ ـ إمكان تطهير باطنها مطلقاً بالماء كثيراً وقليلاً، كما هو رأي السيد اليزدي الصريح به عبارته في أعلاه.

٣ ـ التفصيل بإمكان تطهيره بالماء الكثير، ومنع تطهيره بالماء القليل.

وقد أشار أستاذنا السيد الحكيم إلى هذه الأقوال، وألمح إلى أدلتها، مع شرحه المفصل لعبارة السيد اليزدي في المسألة ١٦ من (العروة) المماثلة لما نحن فيه والتي نصها: «وفي مثل الصابون والطين ونحوهما مما ينفذ فيه الماء ولا يمكن عصره فيطهر ظاهره بإجراء الماء عليه، ولا يضره بقاء نجاسة الباطن على فرض نفوذها فيه... ويكفي في طهارة أعماقه إن وصلت النجاسة إليها نفوذ الماء الطاهر فيه في الكثير».. قال في (المستمسك: ٢/ ٤٢ ـ ٤٣): «فإن نفوذه فيه يحقق الغسل المعتبر في التطهير، إلاّ أن الإشكال في تحقق نفوذ الماء في أكثر الأمثلة المذكورة في كلماتهم، بل الظاهر أن النافذ فيه رطوبة محضة، ليست ماء عرفاً، فكيف تصلح للمطهرية؟! مع أن لازم ذلك طهارة السطح الذي هو الجانب الآخر بمجرد وضع الظاهر في الكثير، ولا يظن من أحد التزامه.

وكأنه لذلك أطلق بعضٌ المنعَ من قبولها للتطهير، وفصّل آخر ـ ونسب إلى المشهور ـ فجوّزه في الكثير دون القليل، لعدم الانفصال المعتبر في الثاني ـ بناء منه على أن النافذ ماء ـ أو للاكتفاء في التطهير في الكثير بمجرد ملاقاة الرطوبة ـ بناء على أن النافذ ليس ماء ـ ولا دليل على الاكتفاء بذلك في القليل.

والأوفق بالقواعد المنع من تطهير باطنها إذا لم يكن النافذ فيه ماء عرفاً، بل كان رطوبة محضة، وإن كان ماء ـ ولو كان أدنى مصاديقه ـ أمكن تطهيرها في الكثير، وكذا في القليل إن أمكن انفصال ماء الغسالة ولو لتوالي الصب على الظاهر، وإن لم يكن انفصاله إلاّ بتجفيفه، ففيه تأمل، للتأمل في كفاية التجفيف في حصول الطهارة وارتفاع النضرة عرفاً.

نعم يمكن أن يستفاد إمكان تطهيرها مطلقاً مما ورد في تطهير الأواني بالغسل على اختلاف موضوعاتها من قدح أو إناء أو دن أو كوز أو ظرف، وعلى اختلاف نجاستها من ولوغ أو موت جرذ أو خمر أو شرب خنزير أو مطلق القذارة أو غير ذلك، فإن إطلاق الاجتزاء في حصول الطهارة بمجرد الغسل للسطح الظاهر مع كثرة الموارد التي ترسب فيها النجاسة لكون الظرف من الخزف ونحوه، دليل على طهارة الباطن بالتبعية. ومثله ما ورد في رواية السكوني: (أن أمير المؤمنين (ع) سئل عن قدر طبخت، وإذا في القدر فأرة؟ فقال (ع): يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل)، فإن ظاهرها كون الفأرة واقعة حال الطبخ أو قبله، الموجب لسراية الرطوبة النجسة إلى أعماق اللحم وتوابعه من المخ والشحم وغيرهما، ضرورة كون المراد من اللحم ما يعم ذلك، والمراد من غسل اللحم غسل جميع ما يصل إليه الماء على النحو المتعارف في الغسل بالماء القليل، ولا يقدح في حصول الطهارة له رسوب الرطوبة النجسة في الخلل والمسام بواسطة الطبخ، لحصول الطهارة بالتبعية.

وقريب منه رواية زكريا بن آدم: (قال: سألت أبا الحسن (ع) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير، قال: يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب، واللحم اغسله وكله)... ورواية ابن جعفر (ع): (عن أكسية المرعزي والخفاف تنقع في البول أيصلى عليها؟ قال (ع): إذا غسلت بالماء فلا بأس).

والمناقشة في النصوص من جهة عدم ظهورها في كون موردها مما تنجس فيه الباطن، لعدم كون الرطوبة الداخلة في العمق من الرطوبة المسرية، بل من الجائز أن

تكون سارية فلا تنجس، بعيد في بعض مواردها، بل لعله خلاف إطلاقها.

وكذا في عدم ظهورها في طهارة الباطن بالغسل، بل من الممكن أن تدل على طهارة الظاهر، فإن هذه المناقشة أيضاً بعيدة.

والمناقشة في السند ـ مع أنها لا تطرد في الجميع ـ يمكن دفعها بجبرها بالعمل ـ كما حكي ـ.

والمقامُ بعدُ مجالٌ للتأمل، والله تعالى هو الموفق».

وعلّق أستاذنا السيد الخوئي على عبارة (العروة) التي علّق عليها السيد الحكيم بما ذكر في (التنقيح: ٣/ ٨٠ ـ ٨١)، ونصه: «تعرّض (قده) لحكم الأجسام التي ينفذ فيها الماء، وهي غير قابلة للعصر كالصابون والحنطة والطين، ورأى أن نفوذ الماء الطاهر الكثير في أعماقها كافٍ في الحكم بطهارتها، وأن ما في جوفها إذا كان غير العين النجسة كالماء المتنجس لم يلزم تجفيفها أولاً، بل يطهرها مجرد اتصال ما في جوفها بالماء الكثير لكفاية اتصال الماء المعتصم في طهارة الماء المتنجس.

وأما إذا كان ما في جوفها هو العين النجسة ـ كالبول ـ فلا مناص من تجفيفها أولاً حتى تذهب مائيتها وإن بقيت رطوبتها، ثم يوصل الماء الكثير إلى جوفها، وذلك لأن العين الموجودة في جوف الأجسام المذكورة مانعة عن وصول الماء المعتصم إليها.

هذا ما أفاده (قده) في المقام.

ولا يمكن المساعدة عليه لأن الموجود في أعماق الأجسام المتنجسة لا يطلق عليه الماء ليكتفى في تطهيره بمجرد اتصاله بالماء الكثير، وإنما هو رطوبات، والمستفاد من صحيحة ابن بزيع وغيرها إنما هو كفاية الاتصال بالماء العاصم في تطهير المياه المتنجسة، وأما غيرها فلا دليل على طهارتها بذلك، فلا يمكن الحكم بطهارة الرطوبات المتنجسة باتصالها بالماء المعتصم في بعض أطرافها، كما أن الاتصال كذلك بالنجس لا يوجب نجاسة الجميع، حيث إن النجس إذا لاقى أحد أطراف الجسم

الرطب لم يحكم بنجاسة سائر جوانبه بدعوى أن الرطوبات متصلة، فكما أنها لا توجب السراية في ملاقاة الأشياء النجسة كذلك لا توجب سراية الطهارة في موارد الاتصال بالماء الكثير، أترى أن الجسم الرطب إذا لاقى أحد جوانبه الطاهرة مع الماء العاصم يكفي ذلك في تطهير الجانب النجس منه.

وعليه فلا بد في تطهير أمثال هذه الأجسام المتنجسة من إبقائها في الماء المعتصم بمقدار يصل إلى جميع أجزائها الداخلية لغلبته على ما في جوفها من الرطوبات أو تحريك الماء في جوفها على نحو تحصل الغلبة».

والمسألة ـ كما رأينا في شرحي السيدين ـ تعتمد على تحقق استيلاء الماء الطاهر على النجاسة وموضعها.

فإن تحقق ذلك فالحكم هو قبول التطهير، وإن لم يتحقق فالحكم عدم قبول التطهير، كان الماء قليلاً أو كثيراً.

ب ـ بعد الطهي:

وشأن هذه المسألة شأن سابقتها استدلالاً واستنتاجاً.

تطهير الخضروات:

تعريفها:

الخضروات: جمع خُضرة، ويراد بها ما يطبخ مرقاً كالطماطم والباذنجان والبامية واليقطين والقرع والبطاطس وغيرها.

وقد تجمع خضرة على خُضَر وخِضار، وهي بهذا المعنى من العامي المتأخر، ذلك أن المعاجم العربية لم تطلق الخضرة على المعنى المذكور، وإنما رادفت بينها وبين البقول.

ونفيد هذا مما استدركه عليها رينهارت دوزي في كتابه (تكملة المعاجم العربية) حيث نقل عن (معجم ألكالا) و (تاريخ بني زيان): أن الخضّار ـ بالتشديد ـ هو

الذي يزرع الخضرة والبقول، ونقل عن (معجم ألكالا) أيضاً: أن الخضّارة ـ بالتشديد أيضاً ـ هي سوق الخضر والبقول.

حكمها:

وحكمها قبل قطافها ـ أي وهي في أصولها ـ إذا تنجست حكم الحبوب، فتطهرها الشمس والماء، وبالتفصيل المتقدم.

وبعد قطافها، وقبل طهيها، إن تنجست يطهرها الماء كسائر المواد الصلبة حكماً وكيفية.

وبعد طهيها مرقاً، فالأقوال في تطهير الحبوب إذا نفذت النجاسة إلى باطنها بعد إخراجها من المرق، تسري عليها، فراجع المسألة هناك.

أما وهي في المرق فلا يمكن تطهيرها إلاّ باستهلاك المرق وتحوله إلى ماء مطلق، وبعد هذا تدرج في المسألة المتقدمة، ويصدق عليها الأقوال فيها.

تطهير الفواكه:

تعريفها:

الفواكه: جمع فاكهة، وهي الثمرة اللذيذة التي يلتذ ويتنعم بأكله رطباً كان أو يابساً، كالتين والعنب والزيتون والبطيخ والزبيب والرمان والبسر والرطب والتمر والبرتقال والتفاح والكمثرى والمانجو والجوافة والفراولة والتوت والنبق و... إلخ.

تطهيرها:

ويمكننا تصنيفها على أساس من تنوع كيفية تطهيرها حسب الجدول التالي:

الفواكه

قبل القطاف　　　　بعد القطاف

قبل فتحها　　　　بعد فتحها

١ ـ قبل قطافها :

تطهر الفواكه إذا تنجست وهي في أصولها ـ أي قبل قطافها ـ بالتالي :

أ ـ بالشمس :

وكما مر في سوابقها (الحبوب والخضار) كيفية وحكماً واستدلالاً واستنتاجاً .

ب ـ بالمطر :

وأيضاً مثلما تقدم في الحبوب والخضار .

ج ـ بالرش :

أي باستعمال الماء عن طريق الضخ الآلي .

٢ ـ بعد قطافها :

أ ـ قبل فتحها :

وهنا يمكن تطهيرها بالماء القليل والماء الكثير ، وحكمها حكم المواد الصلبة .

ب ـ بعد فتحها :

وهنا إن كانت مما لا ينفذ الماء إلى داخلها فحكمها حكم المواد الصلبة من حيث التطهير بالماء قليلاً أو كثيراً .

وإن كانت مما ينفذ الماء إلى داخلها فشأنها شأن الحبوب وسواها مما ينفذ الماء إلى داخله في الحكم والكيفية وما إليهما .

تطهير البقول :

تعريفها :

البقـول : جمـع بَقْـل ، وهـي ـ كمـا يعـرفهـا معجـم (الصحـاح فـي اللغـة والعلوم) ـ : «جملة النباتات العشبية التي يتغذى الإنسان بها أو بجزء منها دون تحويلها صناعياً» .

وهي أمثال : الخس والفجل والكراث والرشاد والريحان والرجلة والبقدونس والكرفس والنعناع والجرجير .

تطهيرها :

تصنف حسب حالها عند التطهير إلى :

البقول

قبل جزها	بعد جزها
أو قلعها من الأرض	أو قلعها من الأرض

١ ـ قبل جزها أو قلعها :

تطهر في هذه الحالة بواحد من الثلاثة المتقدمة (الشمس والمطر والرش) ، وبالتفصيل في سوابقه .

٢ ـ بعد جزها أو قلعها :

تطهر بالماء قليلاً وكثيراً ، كما تطهر المواد الصلبة .

تطهير اللحوم:

تعريفها:

اللحم: هو الجزء العضلي الرخو بين الجلد والعظم من الحيوان زاحفاً كان أو ماشياً أو طائراً أو سابحاً.

ويراد به ـ هنا ـ اللحوم المحللة الأكل شرعاً، أمثال: لحوم المواشي كالأباعر والأبقار والأغنام ضأناً وماعزاً، والغزال، ولحوم الطير كالدجاج والحمام والعصافير، ولحوم الأسماك.

تطهيرها:

تعرض الفقهاء هنا للبحث في تطهير اللحم المطبوخ مرقاً فقط لورود هذا في النصوص الشرعية.

والمنهج العلمي يتطلب منا البحث في تطهير اللحم بحالتيه: قبل الطبخ وبعده.

١ ـ قبل الطهي:

إذا تنجس اللحم قبل طهيه، فحكمه حكم المواد الصلبة، فيطهر بالماء قليلاً وكثيراً إذا استولى الماء الطاهر على النجس وموضعه.

٢ ـ بعد الطهي:

قال السيد اليزدي في (العروة الوثقى): «اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن تطهيره في الكثير، بل والقليل إذا صب عليه الماء ونفذ فيه إلى المقدار الذي وصل إليه الماء النجس».

وكما ألمحت سابقاً أن هناك نصوصاً شرعية وردت في تطهير اللحم المطبوخ المتنجس مثلما جاء في فتوى السيد اليزدي المذكورة في أعلاه، وهي روايتان:

١ ـ رواية زكريا بن آدم قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن قطرة خمر أو نبيذ

مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير؟

قال: يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب، واللحم اغسله وكله».

٢ ـ رواية السكوني عن الإمام الصادق عن أبيه (ع): «إن علياً سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فأرة؟

قال: يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل».

وهما ـ كما ترى ـ ظاهرتان في أن اللحم المطبوخ المتنجس يطهر بالماء، وبإطلاقهما يعمان التطهير بالماء القليل والماء الكثير، وكذلك بإطلاقهما يدلنا على أن طهارة الظاهر تتبعها طهارة الباطن.

وقد استدل بهما على ذلك اعتماداً على أن عمل الأصحاب جابر لضعفهما، إلّا عند من يرى عمل الأصحاب غير جابر كأستاذنا السيد الخوئي الذي استشكل أيضاً في طهارة الباطن تبعاً لطهارة الظاهر أخذاً بالإطلاق المذكور، ونص على لزوم استيلاء وغلبة الماء الطاهر على النجاسة في مواضعها ظاهراً وباطناً[1].

تطهير الدهون:

تعريفها:

عرّف (المعجم الوسيط) الدهن بأنه: «مادة في الحيوان والنبات دسمة جامدة في درجة الحرارة العادية، فإذا سالت كانت زيتاً».

وهو بهذا التعريف يفرّق بين الدهن والزيت في حالتي الجمود والسيولة، فإذا كانت المادة جامدة هي دهن، وإذا كانت سائلة هي زيت.

كما أنه يعرّف السمن بـ: «سِلاء الزبد، وهو ما يذاب ويخلّص منه بعد إغلائه».

---

(١) أنظر: التنقيح: ٤/٨٨ ـ ٨٩.

فيفترق به بهذا التعريف عن الدهن والزيت.

غير أن الاستعمالات في لهجات مجتمعاتنا المعاصرة قد لا تفرق هذا التفريق، فإنها تطلق في العراق الدهن على المادة الحيوانية والمادة النباتية وكذلك المادة المعدنية، فيقول أبناؤه: دهن الأكل، ودهن الخروع ودهن السيارات، وهكذا.

وتطلق السمن في الجزيرة العربية على ما يستعمل للأكل سواء استخرج من النبات أو أخذ من الحيوان، والزيت على ما يستخرج من بعض النباتات خاصة كزيت الزيتون وزيت الخروع، ويخصونه بالمادة المعدنية فيقولون زيت السيارات، وهكذا.

وتطلقه (موسوعة المورد: ٧/ ١٥٩) ـ مادة oil ـ على الجميع حيث تقول في تعريفه: «الزيت oil : سائل لزج غير ذواب في الماء، بعضه حيواني المنشأ كزيت كبد القُد[1] cod - liver oil، وبعضه نباتي المنشأ كزيت الزيتون وزيت القطن، وبعضه معدني المنشأ (كزيت السيارات).

والزيوت الحيوانية animal oils والزيوت النباتية vegetable oil وهي تعرف أيضاً بالزيوت الدهنية fatty oil ذات قيمة غذائية وعلاجية كبرى.

أما الزيت المعدني Mineral oil فيتخذ وقوداً fule ومُزَلِّقاً lubricant.

وثمة بالإضافة إلى هذه الزيوت الطبيعية كلها زيوت أخرى من صنع الإنسان، ومن أجل ذلك تعرف هذه الزيوت بالزيوت الصنعية synthetic oils».

---

(١) القُدُّ: سمك بحري ضخم من فصيلة الحوت، ويؤخذ من كبده زيت يتداوى به. (المعجم الوسيط).

الخلاصة:

الزيت

طبيعي   صناعي

حيواني   نباتي   معدني

تطهيرها :

التطهير ـ هنا ـ يدور أمره في رأي فقهائنا بين الاستحالة والإمكان.

فقد ذهب بعضهم إلى القول باستحالة تطهيرها كأستاذنا السيد الحكيم، قال في (منهاج الصالحين: ١٦٩/١): «الدهن المتنجس لا يمكن تطهيره بجعله في الكر الحار ومزجه به، وكذا سائر المائعات المتنجسة، فإنها لا تطهر إلّا بالاستهلاك».

وألمح السيد اليزدي إلى الرأي القائل بالإمكان بقوله في (العروة الوثقى): «قد يقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل في الكر الحار بحيث اختلط معه، ثم أخذ من فوقه بعد برودته، لكنه مشكل، لعدم حصول العلم بوصول الماء إلى جميع أجزائه، وإن كان غير بعيد إذا غلى الماء مقداراً من الزمن».

وممن ذهب إلى ذلك (أعني القول بالإمكان) السيد المرعشي النجفي قال في تعليقته على قول السيد اليزدي في (العروة الوثقى) ـ المذكور في أعلاه ـ: (لكنه مشكل) قال: «لا إشكال فيه عرفاً، والمعيار نظره» يعني نظر العرف.

وجاء في (المستمسك: ٤٨/٢): «قال العلامة (ره) في محكي (التذكرة): لو طَرَحَ الدهن في ماء كثير وحرّكه حتى تخلل الماء أجزاء الدهن بأسرها طهر».

وجاء في (الحدائق: ٣٧٦/٥): «وقال في (المنتهى): الدهن النجس لا

يطهـر بالغسل، نعم لو صب في كر مـاء ومازجت أجـزاء الماء أجـزاءه، واستظهر على ذلك بالتصويل[1] بحيث يعلم وصول الماء إلى جميع أجزائه طهر».

وقـال الشيخ البرغانـي في (منهاج الاجتهـاد) موضحـاً وجه الاستحالـة: «وأما الدهن فالحـق عدم قبولـه التطهيـر مطلقـاً، وإن أذيب ومـزج بالمـاء الكثيـر الحـار لأن الطهـارة فرع حصـول العلـم بوصـول الماء إلى كل جزء جزء من أجزاء المائع ولا يكاد يتحقق ذلك في الدهن مطلقاً لشدة أجزائـه، فإن الأجزاء الدهنيـة تبقى في الماء موزعـة غير مختلطـة به، وإنما يصيب الماء السطح الظاهر من الأجزاء الدهنية المتفرقة الشائعة في الماء».

المقارنة:

وبمراجعـة ما كتب في المسألـة فتوى واستـدلالاً يمكننـا الخلـوص إلى أن المسألة ـ هنا ـ مسألـة موضـوع، وليست مسألـة حكم، وذلك لأن جميع الفقهـاء متسالمـون على أن الدهن يطهر إذا أمكن وتحقق استيلاء الماء الطاهر على النجس والمتنجس منه، وإنما خلافهـم في أن الدهـن المتنجس إذا وضع في الماء الغالـي هل يصل الماء إلى كل جزء جزء من الدهن المتنجس مع بقاء الدهن دهناً، أي من غير أن يستهلك فيفنى أو يتحول إلى مادة أخرى.

واختلفـوا في كيفيـة التأكد من وصـول الماء المطهّـر إلى كـل أجـزاء الدهن المتنجس هل هي قضية عرفية فيؤخذ فيها نظر العرف، ويكون ما يحققه العرف هو الموضوع الذي ينطبق عليه الحكم، أو أنها قضية علميـة تخضع للنظر الفلسفي في تركب المادة وقابلية عناصرها المركبة منها للتأثر بالماء فتطهر، أو عدم قابليتها فلا تطهر.

---

(١) هكذا في النسخة المطبوعة حروفياً، وصوابه (بالتطويل) كما هو في (الجواهر: ٦/ ١٥٠) أي تطويل مدة مراقبة نفوذ الماء إلى جميع أجزاء الدهن، ويؤيد هذا ما جاء في عبارة الشيخ البرغاني في كتابه (منهاج الاجتهاد) حكاية عن (المنتهى): (واستظهر على ذلك بالصبر بحيث يعلم وصول الماء إلى جميع أجزائه طهر).

والمبدأ الفلسفي الذي أخضعت له المسألة هو مبدأ قابلية الذرة للانقسام، وعدم قابليتها، وهو ما يعرف في الفلسفة القديمة بـ : (الجزء الذي لا يتجزأ) و(الجزء الذي يتجزأ).

والمقصود بالتجزئة في قولهم (لا يتجزأ) و (يتجزأ): الانقسام والانشطار، أي أن هذا الجزء الذي تتكون منه المادة ـ وهو أصغر جزء فيها والذي يعرف حديثاً في الفلسفة الحديثة والعلم الحديث بـ (الذرة) ـ هل ينقسم إلى أجزاء أصغر منه، أو لا ينقسم؟!

جاء في (موسوعة المورد: ١/ ٢٠٢ مادة Atom) تعريفاً للذرة، وإعطاء فكرة عنها، ما نصه: «الذرة: أصغر جزء من المادة يحتفظ بخصائص عنصر كيميائي ما.

وهي تتألف من نواة nucleus تشتمل على جسيمات Perticles ذات شحنة كهربائية موجبة (وهذه تدعى بروتونات Protons) وعلى جسيمات لا تحمل شحنة كهربائية (وهذه تدعى نيوترونات neutrons).

ويحيط بنواة الذرة جسيمات ذات شحنة كهربائية سالبة (وهذه تدعى إلكترونات electrons) تتحرك في مسارات أو مدارات orbits مستقلة حول النواة.

ومادامت الذرة متروكة وشأنها فإن الإلكترونات تواصل دورانها من غير أن تُبتعث أو تمتص أيةُ طاقة.

أما إذا أخضعت الذرة لقوة خارجية ما فإن الإلكترون يُضطر إلى تغيير مساره، فإذا انتقل الإلكترون إلى مسار أصغر أطلقت الذرة كمية من الطاقة، وإذا انتقل الإلكترون إلى مسار أكبر امتصت الذرة كمية من الطاقة.

ويعتبر دالتون Dalton أول من وضع (في مطلع القرن التاسع عشر) نظرية ذرية علمية.

وفي عام ١٨٦٩ وضع مَنْدليف Mendeleev أول جدول دوري periodic table للعناصر الكيميائية، وبدأت دراسة النشاط الإشعاعي.

وتطورت النظرية الذرية الحديثة شيئاً بعد شيء حتى انتهت أخيراً (وبخاصة بعد أن اكتشف العلماء في الثلث الأول من القرن العشرين قابلية الذرة للانشطار) إلى الشكل الذي شرحنا في مستهل هذه الكلمة.

ولفظة Atom مأخوذة من اللفظة اليونانية (آتوموس atomos) ومعناها (غير المتجزىء) أو (غير القابل للتجزئة)، وذلك لأن بعض فلاسفة الإغريق، وبخاصة ديمقريطس Democritus، قالوا بأن الأجسام تنحل إلى أجزاء لا تتجزأ، وأطلقوا على (الجزء الذي لا يتجزأ) اسم الذرة atomos أو (الجوهر الفرد) وفقاً للمصطلح العربي القديم».

وفي ضوء ما تقدم يختلف المرجع في التأكد من وصول الماء المطهّر إلى جميع أجزاء الدهن المتنجس كالتالي:

١ ـ النظر العرفي.

وذهب إليه بعض الفقهاء، ومنهم السيد المرعشي النجفي كما تقدم.

٢ ـ المبدأ الفلسفي، وفي شقيه:

أ ـ الجزء الذي لا يتجزأ (عدم قابلية الذرة للانشطار)، وذهب إليه الكثير من الفقهاء، وبنوا عليه استحالة تطهير وتطهر الدهن المتنجس بالماء مع بقائه على حقيقة الدهنية.

ب ـ الجزء الذي يتجزأ (قابلية الذرة للانشطار)، وذهب إليه بعض الفقهاء أيضاً، ولكنهم اختلفوا في بناء المسألة عليه:

ـ فذهب البعض إلى إمكان تطهير الدهن لقابلية وصول الماء المطهر إلى كل جزء جزء منه.

ـ وذهب البعض الآخر إلى عدم طهارة الدهن حتى مع البناء على إمكانه، كما أفاد ذلك أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ٤٨) قال: «لا تبعد دعوى استحالته عادة، لاختلافه مع الماء ثقلاً، المؤدي إلى انفصال أحدهما عن الآخر طبعاً،

لا أقل من أن ذلك مانع عن حصول العلم بمداخلة الماء جميع أجزائه».

الموازنة:

وإذا حاولنا أن نوازن بين وجهات النظر الفقهية المذكورة في أعلاه ليس أمامنا إلاّ الرجوع إلى طبيعة الفقه الإسلامي ـ بصفته تشريعاً ـ في تعامله مع الموضوعات، وبخاصة تلكم الموضوعات التي جاء التشريع الإسلامي وهي قائمة في المجتمعات البشرية يتعاملون معها ويرتبون الآثار والأحكام عليها على أساس من معرفتهم لها.

وطبيعة التشريع الإسلامي في مثلها ـ كما هو معروف ـ تقوم على إيكال تحديد الموضوع لهم.

هذا هو المستفاد من تتبع الكثير من الموارد التي تعطي الاطمئنان بذلك.

ومن هنا نقول: إن الأخذ بنظر العرف في المسألة هو الأمر الذي يلتقي وطبيعة الفقه الإسلامي بصفته تشريعاً اجتماعياً.

مع الأخذ بالاعتبار أن المبدأ الفلسفي (الجزء الذي لا يتجزأ) الذي بنى عليه جملة من الفقهاء آراءهم قد أثبتت التجربة العلمية التي لا تقبل الشك بطلانه، عندما انتهى العلم التجريبي الحديث إلى إثبات انشطار الذرة ـ كما أشرنا إليه في أعلاه ـ.

النتيجة:

وعليه تأتي النتيجة هي أن يؤخذ بنظر العرف في المسألة.

تطهير الحيوانات:

تعريفها:

عُرّف الحيوان ـ لغوياً ـ بالحياة، وما فيه الحياة.

وعُرّف ـ علمياً ـ بـ: «الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة»[1]،

(١) الصحاح في العلوم واللغة ـ مادة حي.

أو «كل كائن حي يتميز بالحس والحركة»[١] ، أو الحيوانات animals : «هي تلك الكائنات الحية التي تتميز عن النباتات بقدرتها على الحركة الإرادية والانتقال من مكـان إلى مكان، وبعدم اشتمالهـا على اليخضور أو الكلوروفيل الذي بواسطته تتمكن النباتات من أن تصنع غذاءها بنفسهـا، وهو أمر لا تستطيعه الحيوانات، ومن أجل ذلك تعتمد الحيوانات في بقائها اعتماداً مباشراً ومُداوراً على المملكة النباتية»[٢] .

والحيوان بهذا المعنى يشمـل الإنسـان أيضاً، إلاّ أنه غالبـاً ما يطلـق الحيوان ويراد به ما عدا الإنسان، وهو ما نقصده هنا.

تطهيرها :

سأستعرض هنا الموضوعين التاليـين:

١ ـ تطهير ظاهر الحيوان (جسده) إذا تنجس.

٢ ـ تطهير الحيوان إذا صار جلاّلاً.

لأنهما الموضوعـان اللذان يدخـلان في دائرة موضوعنـا وهو الطهارة بمعنى إزالة النجاسة.

تطهير ظاهر الحيوان :

أشير ـ هنا ـ إلى ما يشبه الخلاف في قابليـة ظاهـر الحيـوان للتأثـر بالنجاسـة الملاقية له، وعدم تأثره، إلى التالي:

١ ـ عصمـة ظاهـر بدن الحيـوان عن النجاسة، أي أن بدن الحيـوان لا يتأثـر بالنجاسة إذا أصابته، فلا ينجس بملاقاتها له.

٢ ـ تأثره بالنجاسة، أي أنه إذا لاقى نجاسة مسرية ينجس، ولا بد لرفع النجاسة من مطهر.

---

(١) معجم لاروس ـ مادة حيوان.

(٢) موسوعة المورد: ١/ ١١٤ ـ مادة animals.

الدليل:

ـ إستدل للرأي الأول بعدم وجود عموم أو إطلاق «يدلنا على نجاسة كل جسم لاقى نجساً، وقولهم: (كل ما لاقى نجساً نجس) لم يرد في لسان أي دليل، وإنما عمومه أمر متصيد (مستفاد) من ملاحظة الأخبار الواردة في موارد خاصة لعدم احتمال خصوصية في تلك الموارد، ومع عدم دلالة الدليل عليه لا يمكننا الحكم بنجاسة بدن الحيوان بالملاقاة، وإنما النجس هو العين الموجودة عليه»[1].

رده:

ورد بأن موثقة عمار بن موسى الساباطي: «أنه سأل أبا عبدالله (ع) عن رجل يجد في إنائه فأرة، وقد توضأ من ذلك الإناء مراراً، واغتسل منه، أو غسل ثيابه، وقد كانت الفأرة متسلخة؟

فقال: إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعدما رآها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه، ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء، ويعيد الوضوء والصلاة، وإن كان إنما رآها بعدما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من ذلك الماء شيئاً، وليس عليه شيء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه، ثم قال: لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها».

هذه الموثقة تثبت العموم المطلوب هنا، وذلك بقوله (ع): «فعليه أن يغسل ثيابه، ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء».. وعليه «لا مناص من أن يلتزم بنجاسة كل جسم لاقى نجساً أو متنجساً، ولو كان بدن حيوان»[2].

ـ واختلف ـ على الرأي الثاني ـ في المطهِّر على ثلاثة أقوال هي:

---

(١) التنقيح: ٣/ ٢٤٥.

(٢) التنقيح: ٣/ ٢٤٧.

أ - إن المطهِّر هو زوال عين النجاسة.

وهو رأي الجمهور، قال السيد اليزدي في (العروة الوثقى: ١/ ١٤٤): «العاشر من المطهِّرات: زوال عين النجاسة أو المتنجس عن جسد الحيوان غير الإنسان بأي وجه كان، سواء كان بمزيل أو من قبل نفسه.

فمنقار الدجاجة إذا تلوث بالعذرة يطهر بزوال عينها وجفاف رطوبتها، وكذا ظهر الدابة المجروح إذا زال دمه بأي وجه، وكذا ولد الحيوانات الملوث بالدم عند التولد، إلى غير ذلك».

ب - إن المطهِّر هو غيبة الحيوان على نحو يحتمل فيها ورود المطهِّر عليه.

وهو قول العلامة الحلي في كتابه (نهاية الأحكام).

ج - إن المطهِّر هو الماء، فيحكم بالنجاسة حتى يعلم ورود المطهِّر عليها.

وهو قول ابن فهد الحلي في كتابه (الموجز).

وعمدة ما استدل به لقول الجمهور: السيرة القطعية المستمرة منذ عصر التشريع حتى يوم الناس هذا، والقائمة على التعامل مع الحيوانات غير نجسة العين إذا لم يوجد على شيء من جسدها عين نجاسة على أنها طاهرة، مع علم المسلمين بمباشرتها للأعيان النجسة، كالدجاجة تتغذى بعذرة الإنسان، والطيور تأكل من الميتات النجسة.

قال أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ١٣٠): «والعمدة فيه: السيرة القطعية على مباشرة الحيوانات المعلوم تلوثها بالنجاسة، كدم الولادة والجروح، وكالمني الخارج منها بالسفاد، وكالميتة والعذرة، والمياه النجسة عند الأكل والشرب منها، وكالمواضع القذرة عند التمرغ فيها، والنوم عليها... إلى غير ذلك من الموارد التي لا تحصى، مع العلم بعدم ورود المطهِّر عليها، وكأنه لوضوح الحكم لم يقع مورداً للسؤال من المسلمين ولا للبيان من المعصومين».

وجاء في (التنقيح: ٣/ ٢٤٣): «ويستدل عليه بالسيرة المستمرة من الخلف والسلف على عدم التحرز من الهرة ونظائرها مما يعلم عادة بمباشرتها للنجس أو المتنجس عادة، وعدم ورود أي مطهِّر عليها».

واستدل لرأي العلامة بأن المستفاد من الأخبار الواردة في أسآر الحيوانات كالهرة والفأرة والصقر والباز المذكورة في كتاب (وسائل الشيعة: أبواب الأسآر ٢، ٤، ٩) والدالة بظاهرها على عدم ترتيب آثار المتنجسات على الحيوان المتنجس عند عدم رؤية عين النجاسة عليه، هو أن استصحاب النجاسة في الحيوان الذي لم ير عليه عين نجاسة غير جارٍ، وذلك لاحتمال ورود مطهِّر عليه كشربه من ماء معتصم أو غطسه فيه

وعليه فعند عدم الاحتمال المذكور لا نستطيع أن نحكم بأن زوال العين وحده دونما غيبة يحتمل فيها ورود الماء المطهِّر عليه مطهِّراً.

واستدل لرأي صاحب الموجز بالاستصحاب الملمح إليه في دليل سابقه الذي لا يرتفع إلاّ بالعلم بورود المطهِّر، وهو ـ هنا ـ الماء.

الموازنة:

وموازنةً بين الأدلة المذكورة نقول: إن السيرة القطعية قاطعة للاستصحاب وغيره فتكون:

النتيجة:

ما ذهب إليه الجمهور من طهارة ظاهر الحيوان إذا تنجس بزوال عين النجاسة عنه.

تطهير الحيوان الجلاّل:

لفظ (الجلاّل) صيغة مبالغة مأخوذة من أكله (الجلة) ـ بكسر الجيم وفتحها وتشديد اللام مفتوحة ـ، وهي ـ كما في (المعجم الوسيط) ـ البعر والروث، أو

البعـرة فقط ـ كما في (المصبـاح) و(المغرب) ـ، وقـال في (المصبـاح): «وتطلـق على العذرة».

وقال أيضاً: «جَلَّ فلانٌ البعـرَ جلاً ـ من باب قتـل ـ: إلتقطـه فهو جـال، وجلال مبالغة، ومنه قيل للبهيمة تأكل العذرة جلاّلة وجالـة أيضاً، والجمع جـلالات على لفظ الواحدة».

وفي (المغـرب): «ومنهـا قولـه: (كانوا يترامـون بالجلـة)، وقد كنّى به عن العذرة، فقيل لآكلتها جالة وجلالة».

وفي (معجم لغـة الفقهـاء): «الجلالـة ـ بوزن حمّالـة ـ: الدابـة التي يكـون طعامها العذرة ونحوها من الجلة والبعر».

وفي (مجمع البحرين): «والجلاّلة من الحيوان ـ بتشديد اللام الأولى ـ التي يكون غذاؤها عذرة الإنسان محضاً».

هذا ما أفادته اللغة في تعريف الجلال.

وفي الفقـه: إختلف في تعريفـه سعة وضيقـاً بالنسبة إلى المادة النجسة التي يتغذى بها استناداً إلى ما أفيد من الدليل على أقوال هي:

أ ـ الجلال: هو كل حيوان يؤكل لحمه تغذى بعذرة الإنسان.

وهو رأي المشهور.

قال السيد اليـزدي في (العـروة الوثقى): «الجلال: مطلق ما يؤكل لحمه من الحيوانات المعتادة بتغذي العذرة وهي غائط الإنسان».

واستدل على هذا بظهور ما جاء في مرسل موسى بن أكيل في عذرة الإنسان، أو انصرافه إلى ذلك، قال أستاذنا السيد الحكيم تعليقاً على تعريف السيد اليزدي المذكور في أعلاه: «على المشهور، لمرسل موسى بن أكيل عن أبي جعفر (ع): (في شاة شربت بولاً ثم ذبحت، فقال (ع): يغسل ما في جوفها، ثم لابأس به، وكذلك إذا

اعتلفت العذرة، ما لم تكن جلالة، والجلالة هي التي يكون ذلك غذاءها)، فإن الظاهر من العذرة غائط الإنسان، لا أقل من الانصراف إليه»[1].

وناقش أستاذنا السيد الخوئي الاستدلال بالمرسل المذكور «من جهتين:

الأولى: ضعف سندها بالإرسال.

الثانية: عدم دلالتها على أن الجلل هو التغذي بعذرة الإنسان فحسب لعدم تقيد العذرة في الرواية بشيء، ودعوى انصرافها إلى عذرة الإنسان مندفعة بأنها اسم لكل رجيع نتن ولا اختصاص لها بمدفوع الإنسان بوجه، بل قد أطلقت في بعض الأخبار على رجيع الكلب والسنور[2]، فالرواية غير قابلة للاعتماد عليها بوجه.

وإنما خصصنا الجلل بالتغذي بعذرة الإنسان خاصة نظراً إلى عدم معهودية أكل الحيوان غيرها من عذرة الكلب والهرة ونحوهما، وإنما المشاهد أكله عذرة الإنسان، فالجلل مختص به.

وعلى تقدير الشك في سعته وضيقه كان المرجع إطلاق ما دل على حلية أكل لحم المحلل في ذاته كما تقدم»[3].

والذي تقدم هو قوله: «ثم على تقدير الشك في ذلك فلا مناص من الأخذ بالمقدار المتيقن وهو الأقل.

وفي المقدار الزائد يرجع إلى عموم العام، وذلك لأن الجلال محلل الأكل في ذاته، ومقتضى إطلاق ما دل على حليته، حليته مطلقاً، وإنما خرجنا عن ذلك

---

(١) المستمسك: ٢/ ١٣٣.

(٢) كما في المروية في (وسائل الشيعة ـ الباب ٤٠ من النجاسات): عن عبد الرحمٰن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب، أيعيد صلاته؟
قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد.

(٣) التنقيح: ٣/ ٢٥٩.

في خصوص آكل العذرة للقطع بجلله، فإذا شككنا في صدق الجلل بأكل غيرها من الأعيان النجسة فلا بد من مراجعة إطلاق ما دل على حليته كما هو الحال في موارد إجمال المخصص لدورانه بين الأقل والأكثر»[1].

وبه يستدل أيضاً على قصر الجلل على التغذي بعذرة الإنسان.

ب ـ تعميم العذرة إلى كل عذرة نجسة من الإنسان وغيره.

وممن رأى هذا السيد المرعشي النجفي، قال في تعليقته على (العروة الوثقى): «إن الأقوى التعميم بالنسبة إلى كل عذرة نجسة».

ولعله استند في هذا إلى مرسل ابن أكيل أيضاً حيث أطلق العذرة ولم يقيدها بمدفوع الإنسان.

ج ـ التعميم إلى كل نجس تغذى به الحيوان.

حكاه السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ١٣٣) عن الحلبي، قال: «وعن الحلبي إلحاق سائر النجاسات بها» أي بالعذرة.

ورده بقوله: «ولا وجه له ظاهراً، فاستصحاب الحل، أو قاعدته محكمة». وهي تثبت حلية أكل الحيوان الذي يتغذى بنجس غير عذرة الإنسان، ولازم الحلية الطهارة.

ـ واختلف في الطريق الذي ينبغي أن يسلك إلى معرفة جلل الحيوان على أقوال هي:

١ـ الرجوع إلى العرف.

وممن ذهب إليه السيد المرعشي النجفي، قال في تعليقته على (العروة الوثقى): «إن المدار في اتصافه بالجلل نظر العرف».

٢ ـ أن يتغذى بالعذرة محضاً يوماً وليلة.

---

(١) التنقيح: ٣/ ٢٥٨.

٣ ـ ظهور النتن في لحمه وجلده.

٤ ـ نمو ذلك في بدنه وصيرورته جزءاً منه.

وناقش أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ١٣٣) الأمائر الثلاث الأخيرة بقوله: «وفي تعيين المدة التي يحصل بها الجلل إشكال، لعدم تعرض النصوص لذلك، كما اعترف به غير واحد، فما عن بعضهم من تقدير المدة بيوم وليلة، وعن آخر من تقديرها بما يظهر النتن في لحمه وجلده، وعن ثالث بأنه ما ينمو ذلك في بدنه ويصير جزءاً منه، غير واضح، فالمرجع مع الشك استصحاب الحل».

النتيجة:

وفي ضوء ما ذكر ونقاشه يرجع إلى العرف في تقرير صيرورة الحيوان جلالاً لأنه المرجع حيث لا تحديد للموضوع في النصوص الشرعية.

ـ والآثار الشرعية التي تترتب على اتصاف الحيوان بالجلل هي:

١ ـ حرمة أكله.

ففي صحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله (ع) قال: «لا تأكل اللحوم الجلالة، وإن أصابك من عرقها شيء فاغسله».

٢ ـ نجاسة فضلاته.

ففي حسنة ابن سنان عن أبي عبدالله (ع): «إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، الدالة «على ثبوت الملازمة بين كون الحيوان محرم الأكل وكون بوله نجساً.

كما أن مقتضى إطلاقها عدم الفرق في تلك الملازمة بين الحرمة الذاتية وبين كونها عارضة بالجلل أو بغيره.

وبهذا تثبت نجاسة بول الجلالة لحرمة أكلها، فإذا ثبت نجاسة بولها ثبتت نجاسة مدفوعها لعدم الفصل بينهما بالارتكاز».

تطهيره:

يطهر الحيوان الجلّال بالاستبراء.

والاستبـراء ـ لغة ـ: الاستنقـاء من النجس، جاء في (المعجم الكبير): «استبرأ من البـول: استنقى منه، ويقال: استبـرأ الذكرَ: استنقـاه واستنظفـه من البول».. وفي (المعجم الوسيط): «استبرأ من النجس والبول: استنقى منه».

والمراد به شرعاً: حبسُ ومنعُ الحيوان عن أكل النجاسات، وتغذيتُهُ بالمأكل الطاهر حتى ينظف بدنه منها.

ـ وقد اختلف في مرجع تحديد مدة استبراء الحيوان الجلال التي تحقق زوال وصف الجلل عنه، على مذهبين:

١ ـ التحديد وفق ما جاء في الروايات.

وهو مذهب مشهور فقهائنـا، وممن ذهب هذا المذهب أستاذنـا السيد الحكيم، قال في (منهـاج الصالحيـن): «الثاني عشر (من المطهرات): استبراء الحيـوان الجلال فإنه مطهِّر له من نجاسة الجلل.

والأقوى اعتبار مضي المدة المعينة له شرعاً، وهي:

ـ في الإبل: أربعون يوماً.

ـ وفي البقر: عشرون.

ـ وفي الغنم: عشرة.

ـ وفي البطة: خمسة.

ـ وفي الدجاجة: ثلاثة.

والأحوط استحباباً اعتبـار زوال اسم الجلل عنهـا مع ذلك، ومع عدم تعيـن المدة شرعاً يكفي زوال الاسم».

وفي (مجمع البحرين) للشيخ الطريحي: «الاستبراء من الجلل: هو ربط الجلال وحبسه عن أكل النجاسات مدة مقدرة من الشرع، وفي كمية المقدر خلاف، ومحصله ـ على ما ذكره بعض المحققين ـ استبراء الناقة بأربعين يوماً، والبقرة بعشرين ـ وقيل بثلاثين ـ، والشاة بعشرة، والبطة وشبهها بخمسة ـ وفي (الفقيه) بثلاثة أيام، وروي ستة أيام ـ، والدجاجة وشبهها بثلاثة أيام، والسمك بيوم وليلة.

وما عدا هذه المذكورات بما يزيل حكم الجلل، ومرجعه العرف».

٢ ـ التحديد وفق ما يراه ويقدره العرف.

وممن ذهب إليه أستاذنا السيد الصدر، قال في تعليقته على فتوى السيد الحكيم في (المنهاج) المذكورة في أعلاه: «هذا الاعتبار (يعني اعتبار مضي المدة المعينة له شرعاً) مبني على الاحتياط، والميزان هو زوال اسم الجلل عرفاً».

الدليل:

ومن الروايات التي استدل بها للمذهب الأول، هي:

ـ خبر السكوني عن أبي عبدالله (ع) عن أمير المؤمنين (ع): «الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد ثلاثة أيام، والبطة الجلالة بخمسة أيام، والشاة الجلالة عشرة أيام، والبقرة الجلالة عشرين يوماً، والناقة الجلالة أربعين يوماً».

ـ خبر مسمع عن أبي عبدالله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): «الناقة الجلاّلة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغذى أربعين يوماً، والبقرة الجلاّلة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغذى ثلاثين[١] يوماً، والشاة الجلاّلة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغذى عشرة أيام، والبطة الجلاّلة لا يؤكل لحمها حتى تربى خمسة أيام، والدجاجة ثلاثة أيام».

ويمكن الطالب الرجوع إلى (وسائل الشيعة: ١٦/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧ ـ الباب ٢٨)

---

(١) وفي رواية (التهذيب): عشرين، ورواية (الاستبصار): أربعين.

للاطلاع على بقية الروايات.

ومن حيث تقويم أسانيدها هي بين مرسلة ومرفوعة وضعيفة استند المشهور في الاعتماد عليها إلى انجبارها بعمل الأصحاب.

ومن هنا ذهب من لا يرى عمل الأصحاب جابراً لضعف الرواية الضعيفة ـ كأستاذنا السيد الخوئي ـ إلى المذهب الثاني.

واستدل له (أعني المذهب الثاني) بأن مفهوم الجلل من المفاهيم العرفية، فكما يرجع في تعيينه إلى العرف يرجع في معرفة زواله إلى العرف أيضاً.

الموازنة:

نظراً إلى أن الآثار الشرعية المترتبة على الجلل كحرمة أكل الحيوان الجلال تدور مدار صدق وصف الجلل عليه وجوداً وعدماً، أي إن صَدَقَ الوصفُ ترتبت الآثار، وإن زال الوصفُ زالت الآثار.

ولأن الروايات ربما كانت محددة لمدة الاستبراء عرفاً، لأنها مستفادة من واقع الموضوع في الخارج.. ـ ولا أقل من احتمال ذلك، وهو مما يعوق عن الأخذ بالروايات إن صح الأخذ بها ـ يرجع في تحديد ومعرفة زوال الجلل عن الحيوان الجلال إلى العرف.

تطهير بدن الإنسان:

وحيث انتهينا من استعراض وبحث تطهير ما يتعامل معه الإنسان من المواد التي تمر به في حياته هذه أو يمر بها، وذلك بذكر أهمها لأهميتها، وكنماذج لبيان معنى التطهير وكيفيته، ننتقل الآن إلى القسم الثاني مما يطهر من النجاسات الخبثية حسب تقسيمنا المتقدم، ويدخل في نطاق الطهارة التوصلية، وهو (تطهير بدن الإنسان).

تعريفه:

يقول (المعجم الكبير): «البدن: جسد الإنسان، وفي القرآن الكريم:

﴿فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية﴾ (يونس: ٩٢)، وفي الحديث: (اللهم عافني في بدني)، وقال جرير:

مكسوة البَدْن في لب يزيّنها　　　وفي المناصب من أنيابها عَجَفُ

وهو ما نقصده في هذا المبحث.

تقسيمه:

ويقسم البدن من حيث أحكام الطهارة إلى قسمين:

١ ـ باطن البدن.

٢ ـ ظاهر البدن.

تطهير باطن البدن:

يقسم أستاذنا السيد الخوئي البواطن ـ هنا ـ من حيث ما يترتب عليها من أحكام الطهارة إلى قسمين:

١ ـ ما دون الحلق.

٢ ـ ما فوق الحلق.

فيتخذ من الحلق الحد الفاصل بين القسمين.

وعليه لا بد لنا من معرفة مراده من الحلق، ذلك أن لفظ الحلق يختلف إطلاقه باختلاف المجال الذي يستعمل فيه.

ومسبقاً: مراده من الحلق ـ هنا ـ الحلقوم، كما ستتبين هذا بوضوح مما يأتي.

قال الفيومي في (المصباح المنير): «الحلقوم هو الحلق، وميمه زائدة». وحكى عن الزجاج أنه قال: «الحلقوم بعد الفم، وهو موضع النَفَس، وفيه شعب تتشعب منه، وهو مجرى الطعام والشراب».

ويفصّل ويُبان هذا في (معجم لغة الفقهاء) بما نصه: «الحلقوم Throat جمع

حلاقم وحلاقيم: تجويف بعد الفم، فيه تنتهي فتحة الفم وفتحة الأنف، ومنه تبدأ الرغامي (قصبة الهواء) والمريء (أنبوب مجرى الطعام). . ».

وفي ضوئه: يكون الحلقوم هو الحد الفاصل.

فما تحت الحلقوم من الشعب المذكورة: المريء والرغامي فنازلاً أو داخلاً إلى الجوف هو ما عبّر عنه بـ (ما دون الحلق).

وما فوق الحلقوم: هو تجويف الفم من الحلقوم حتى حد الشفتين من الداخل، وتجويف الأنف والعين والأذن.

الحكم:

ففي القسم الأول، وهو (ما دون الحلق): «لا ينبغي الإشكال في عدم تنجسها بملاقاة النجاسة، بل ولا ثمرة للبحث في أنها تتنجس وتطهر بزوال العين عنها، أو لا تتنجس من الابتداء، للقطع بصحة الصلاة ممن أكل طعاماً متنجساً أو شرب ماء كذلك أو الخمر، وهي موجودة في بطنه. . فالنزاع في ذلك لغو لا أثر له»[1].

وفي القسم الثاني (أعني ما فوق الحلق) يتوقف ترتيب الحكم على نوعية عين النجاسة أو المتنجس، وهي على نوعين:

١ ـ داخلية:

مثل: دم الرعاف عندما يلاقي باطن الأنف.

٢ ـ خارجية:

مثل: الماء المتنجس إذا استنشقه الإنسان ولاقى باطن أنفه.

ـ حكم الداخلية:

حكمها هو عدم تنجيسها للباطن، فدم الرعاف ـ مثلاً ـ الذي يلاقي عند

---

(١) التنقيح: ٣/ ٢٥١.

خروجه من الأنف بواطن الأنف لا ينجسها.

ـ الدليل:

والدليل على ذلك: موثقة عمار بن موسى الساباطي، قال: «سئل أبو عبدالله (ع) عن رجل يسيل من أنفه الدم، هل عليه أن يغسل باطنه، يعني جوف الأنف؟

فقال (ع): إنما عليه أن يغسل ما ظهر منه».

ـ حكم الخارجية:

حكمها هو تنجيس ما تلاقيه من البواطن المذكورة.

ـ الدليل:

والدليل هو شمولها بعموم موثقة عمار بن موسى الساباطي الأخرى القائلة: «إنه سأل أبا عبدالله (ع) عن رجل يجد في إنائه فأرة، وقد توضأ من ذلك الإناء مراراً، أو اغتسل منه، أو غسل ثيابه، وقد كانت الفأرة متسلخة.

فقال: إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعدما رآها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه، ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء، ويعيد الوضوء والصلاة، وإن كان إنما رآها بعدما فرغ من ذلك وفعله، فلا يمس من ذلك الماء شيئاً، وليس عليه شيء، لأنه لا يعلم متى سقطت فيه، ثم قال: لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها».

العموم المستفاد من قوله (ع): «ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء».

تطهير الموضع:

ويطهر الموضع المتنجس بزوال عين النجاسة أو المتنجس عنه، قال السيد اليزدي في (العروة الوثقى): «العاشر من المطهرات: زوال عين النجاسة أو المتنجس... كذا زوال عين النجاسة أو المتنجس عن بواطن الإنسان كفمه وأنفه وأذنه».

الدليل:

والدليل على ذلك هو السيرة القطعية المتصلة بعصر التشريع حيث جرى وضع المسلمين على الاعتقاد بطهارة البواطن عند زوال عين النجاسة أو المتنجس، وترتيب أحكام الطهارة عليها.

تطهير ظاهر البدن:

وهنا أيضاً، وفي البدء، لا بد من تقسيم التنجس بالنظر إلى نوع النجاسة، ونوع الموضع الذي أصابته، إلى قسمين:

١ ـ تنجس قُبل الإنسان (مخرج البول) بالبول عند التبول، ودُبره (مخرج الغائط) بالغائط عند التغوط.

٢ ـ تنجس أجزاء بدن الإنسان حتى القُبل والدُبر في غير حالتي التبول والتغوط.

كيفية التطهير:

يسمى التطهير من الحالة الأولى التنجس بالتبول والتغوط بـ: (الاستنجاء).

وسنبدأ ببيانه، ونعقبه بالتطهير من الحالة الثانية.

الاستنجاء:

تعريفه:

عرّف (القاموس الفقهي) الاستنجاء بأنه: «نزع الشيء من موضعه وتخليصه».

ولعله أقرب معنىً لغوي استعير منه المصطلح الشرعي حيث أُريد به إزالة (النجو) ـ وهو الغائط ـ، وسُرّي إلى إزالة البول من باب التوسع والتعميم.

ومن هنا عرّفه (معجم لغة الفقهاء) بـ: «إزالة النجس عن مخرجه من القبل أو الدبر».

فيقال: «إستنجيت، (إذا) غسلت موضع النجو، أو مسحته بحجر أو مدر...

والأول (أي غسل موضع النجو) مأخوذ من استنجيت الشجر إذا قطعته من أصله، لأن الغسل يزيل الأثر، والثاني (أي مسح موضع النجو) من استنجيت النخلةَ إذا التقطت رُطبها، لأن المسح لا يقطع النجاسة بل يبقي أثرها»[1].

وتسمية المعنى بـ (الاستنجاء) تسمية شرعية، وردت في جملة من النصوص الشرعية الآتي بعضها فيما بعد.

تقسيمه:

ينقسم الاستنجاء ـ كعملية تطهير ـ إلى قسمين:

١ ـ الاستنجاء من البول.

٢ ـ الاستنجاء من الغائط.

الاستنجاء من البول:

وسيسير البحث فيه عن: حكمه، ونوع المطهِّر، وكيفية التطهير.

حكمه:

لا خلاف بين فقهائنا في وجوب تطهير مخرج البول من نجاسة التبول إذا قصد المكلف الإتيان بعمل تتوقف صحته على طهارة بدنه من النجاسة الخبثية كالصلاة والطواف.

ومن هنا قالوا عن هذا الحكم: إنه من نوع الوجوب الغيري.

دليله:

والدليل على هذا الحكم الكثير من الروايات الصحاح، وغيرها، ومنها:

ـ صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن (ع): «في الرجل يبول فينسى غسل ذكره، ثم يتوضأ وضوء الصلاة؟

---

(١) المصباح المنير: مادة: نجو.

قال (ع): يغسل ذكره، ولا يعيد الوضوء».

ـ صحيحة عمرو بن أبي نصر، قال: «قلت لأبي عبدالله (ع): أبول وأتوضأ وأنسى استنجائي، ثم أذكر بعدما صليت؟

قال: إغسل ذكرك، وأعد صلاتك، ولا تعد وضوءك».

ـ صحيحة عمر بن أذينة عن زرارة، قال: «توضأت يوماً ولم أغسل ذكري، ثم صليت، فسألت أبا عبدالله (ع)، فقال: إغسل ذكرك وأعد صلاتك».

ـ وغيرها.

المطهِّر:

وقع الخلاف بينهم في نوعية المادة التي ينبغي أن تستعمل في التطهير على قولين، هما:

١ ـ المطهِّر هو الماء خاصة.

وهو رأي المعظم من فقهائنا.

٢ ـ المطهِّر هو الماء في حالة الاختيار، والحجر ـ وما يقوم مقامه مما يمكن استخدامه في تنشيف المخرج من بقايا البول العالقة به ـ في حالة الاضطرار، أي عند عدم التمكن من الماء.

وهو قول الشيخ المفيد في (المقنعة: ١/ ٧٩، الينابيع الفقهية ط ١) قال: «وإذا بال الإنسان وهو غير واجد للماء فليستبرىء من البول ـ بما وصفناه في باب الطهارة ليخرج ما بقي منه في مجاريه ـ ثم يتنشف بالخرق إن وجدها أو بالأحجار أو التراب».

وإليه ـ أيضاً ـ ذهب الشيخ الطوسي، قال في (المبسوط: ١/ ١٧): «فأما مخرج البول فلا يطهره غير الماء مع الاختيار، فإن كان هناك ضرورة من جرح أو قرح أو لا يوجد ماء جاز تنشيفه بالمدر والخرق»، والشيخ الصهرشتي، قال في (الإصباح):

«وغسل مخرج البول بالماء لا غير، وأقلـه مثلا ما عليه، وعند ضـرورة حرج وفقد ماء ينشفه بالمدر والخرق».

وقد يظهر هذا القول ـ أيضاً ـ من الشيخ ابن البراج في (المهذب) قال: «فأما مخـرج البول فليس يجزي فيه إلا الماء مع التمكن منه»، والسيد ابن زهـرة في (الغنيـة) قال: «أما البول . . . ولا يجزي في إزالته إلا الماء وحده مع وجوده»، والشيخ المحقق في (الشرائع) قال: «ويجب غسل موضع البول بالماء، ولا يجزي غيره مع القدرة».

وقال الشيخ البحراني في (الحدائق: ٢/ ٢٠): «صرح جمع منهم: المحقق في (المعتبر) والعلامة في (المنتهـى) والشهيد في (الذكـرى): أنه لو لم يجد الماء لغسل البول، أو تعذر استعماله لجرح ونحوه، وجب التمسح بالحجر ونحوه».

الدليل:

١ ـ إستدل للقول الأول بـ:

ـ صحيحـة عيص بن القاسم، قال: «سألت أبـا عبدالله (ع) عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر؟!

قال: يغسل ذكره وفخذيه».

ـ صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع)، قال: «لا صـلاة إلاّ بطهـور، ويجزيك من الاستنجـاء ثلاثـة أحجار، بذلك جرت السنـة من رسول الله (ص)، وأما البول فإنه لا بد من غسله».

وغيرهما مما يدل بظاهره على عدم جواز التطهير ـ هنا ـ بغير الماء.

٢ ـ وقد يستدل للقول الثاني بـ:

ـ روايـة سماعة: «قلت لأبي الحسن موسى (ع): إني أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجيء مني البلل ما يفسد سراويلي؟

قال: ليس به بأس».

ـ رواية ابن بكير: «قلت لأبي عبدالله (ع): الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط؟

قال (ع): كل شيء يابس ذكي».

ـ موثقة حنان بن سدير: «قال: سمعت رجلاً سأل أبا عبدالله (ع)، فقال: إني ربما بلت فلا أقدر على الماء، ويشتد ذلك عليّ؟

فقال: إذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئاً فقل: هذا من ذلك».

وذلك بالجمع بين هذه الروايات وأمثالها والروايات المتقدمة الظاهرة في وجوب الاقتصار على البول بحمل تلك على حالة الاختيار، وهذه على حالة الاضطرار.

وهو أقرب الوجوه التي أشير إليها هنا إلى طبيعة ومنهجية الاستدلال.

الموازنة:

نوقش الاستدلال بروايتي سماعة وابن بكير وموثقة حنان بـ:

١ ـ قصور سند الأوليين، بضعف الأولى بـ (حكيم بن مسكين) و (الهيثم بن أبي مسروق)، والثانية بـ (محمد بن خالد).

٢ ـ قصور دلالة الثلاث على ذلك، لأن أقصى ما تدل عليه هو أن المتنجس لا ينجس.

وبها استدل الفيض الكاشاني على أن المتنجس لا ينجس كما أشار إلى هذا الشيخ صاحب الجواهر في (الجواهر: ٢/ ١٥).

ونظراً لقصورها سنداً ودلالة لا تصلح للاستدلال بها في المقام، فضلاً عن محاولة الجمع بينها وبين الصحاح الدالة على وجوب استعمال الماء خاصة في التطهر من البول.

وللشهيد الثاني ـ هنا ـ توجيه جيد ذكره في (المسالك: ١/ ٤، ط الحجرية)

قال ـ شارحاً قول المحقق (ولا يجزي غيره مع القدرة) ـ: «يفهم منه إجزاء غير الماء مع العجز عنه، والإجزاء ـ هنا ـ فرع الوجوب، فيدل ذلك على وجوب إزالة عين النجاسة عند تعذر الماء بما أمكن من تراب وحجر وغيرهما، تخفيفاً للنجاسة بحسب الإمكان، وليس المراد بالإجزاء في هذه الصورة الحكم بطهارة المحل بذلك، بل الحكم بإباحة العبادة المشروطة بإزالة النجاسة مادام الماء متعذراً. . ومثله إجزاء التيمم عن الطهارة المائية عند تعذرها، ولا خصوصية في ذلك للاستنجاء من البول، بل هو آتٍ في جميع النجاسات، فلو أخل المكلف بتخفيف النجاسة على الوجه المذكور لم تصح صلاته وغيرها مما يتوقف على إزالة النجاسة، كما لا يباح المتوقف على رفع الحدث إذا أخل ببدل الرافع له، فيكون له لرفع الخبث بدل اضطراري كرفع الحدث، وهو من خواص هذا الكتاب».

وإلى هذا ذهب السيد الشاهرودي في حاشيته على (العروة الوثقى)، قال: «ولا يجزي غير الماء في تطهيره (يعني البول) مطلقاً ولو مع عدم القدرة.

نعم، لا يبعد القول بوجوب إزالة العين بغير الماء مع فقده للدخول في الصلاة وغيرها مما يشترط فيه الطهارة تخفيفاً للنجاسة».

النتيجة:

وفي ضوء ما أسلمتنا إليه الموازنة تكون النتيجة هي وجوب تطهير مجرى البول بالماء خاصة.

كيفية التطهير:

واختلف في كيفية التطهير بالماء القليل على أربعة أقوال:

١ ـ غسل مخرج البول بمقدار مثلي ما عليه من البول.

قال الشيخ النجفي في (الجواهر: ٢/١٧) ـ معلقاً على قول المحقق في الشرائع: وأقل ما يجزي مثلا ما على المخرج ـ: «كما في (المقنعة) و(المبسوط) و(التهذيب) و(النهاية) و(المراسم) و(المهذب) و(المعتبر) و(النافع) و(التذكرة)

و(القواعد) و(التحريـر) بل في (جامـع المقاصد) وعن (المسالك): حكاية الشهرة عليه. . . . وقال في (المختلف): قال الشيخان وسلار وابن بابويـه: أقل ما يجزي من الماء في البول مثلا ما على الحشفة منه».

وإليه ذهب ـ أيضاً ـ الصهرشتي في (الإصباح) قال: «وأقله مثلا ما عليه».

٢ ـ غسل مخرج البول من غير تقدير بكمية معينة من الماء، بل بما يصدق عليه أنه غسل، مثلاً كان أو مثلين أو أكثر.

قال في (الجواهـر: ٢/ ١٧) ـ نقلاً عن (المختلف) ـ: «هو قول أبي الصلاح وابن إدريس، وهو الظاهـر من كـلام ابـن البـراج»، ثم قـال: «وقـال أبـو الصـلاح في (الكافي) ـ على ما نقل عنه ـ: وأقل ما يجـزي ما أزال البـول عن رأس فرجـه. . وقال ابن إدريس: وأقل ما يجزي من الماء لغسله ما يكون جارياً، ويسمى غسلاً».

٣ ـ غسل مخرج البول مرتين.

قـال في (المستمسك: ٢/ ٢٠٦): «كما هو المحكـي عن صريـح الصـدوق والكركي والشهيدين وغيرهم».

وممن قال به أيضاً: إبن سعيد في (الجامـع) والسبـزواري في (الكفاية) واليزدي في (العروة الوثقى) والشيخ البروجـردي في تعليقتـه عليها، والحكيـم في (المنهـاج) والصدر في (الفتاوى الواضحة) والسبزواري في (جامع الأحكام الشرعية) وزين الدين في (كلمة التقوى) والشيرازي في (المسائل الإسلامية).

٤ ـ غسل مخرج البول مرة.

وممن ذهب إليه: آل صاحب الجواهر في حاشيته على العروة الوثقى، والقمـي الحائـري في حاشيتـه على العـروة الوثقـى، والميلانـي والشاهـرودي والخوانسـاري والخوئـي والكلبايكانـي والقمـي في حواشـي العـروة الوثقـى، والخمينـي في (تحريـر الوسيلة).

الأدلة:

١ ـ إن عمدة ما استدل به للقول الأول: رواية نشيط بن صالح عن أبي عبدالله (ع) قال: «سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول؟

فقال (ع): مثلا ما على الحشفة من البلل».

٢ ـ وعمدة ما استدل به للرأي الثاني: حسنة ابن المغيرة عن أبي الحسن (ع) قال: «قلت له: للاستنجاء حد؟

قال: حتى ينقى ما ثمة».

بناء على أن المراد من الاستنجاء ما يشمل التطهر من البول أيضاً.

٣ ـ واستدل للثالث بالتالي:

أ ـ إطلاق النصوص الدالة على اعتبار العدد في التطهير من نجاسة البول ـ بناء على شمولها للمقام ـ وهي أمثال:

ـ صحيحة أو حسنة أبي إسحاق النحوي عن أبي عبدالله (ع): قال: سألته عن البول يصيب الجسد؟

قال (ع): صب عليه الماء مرتين».

ـ حسنة الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن البول يصيب الجسد؟

قال: صب عليه الماء مرتين.

ـ صحيحة أبي نصر البزنطي، قال: «سألته عن البول يصيب الجسد؟

قال: صب عليه الماء مرتين».

ب ـ رواية نشيط بن صالح المذكورة في أعلاه، بتقريب أن المراد من قوله (ع): «مثلا ما على الحشفة من البلل» الغسلتان «كل غسلة بمثل، كما فهمه

جماعة كالمحقق والشهيدين والكركي والميسي وغيرهم ـ على ما حكي عنهم ـ»[1].

٤ ـ ومن أبين ما استدل به للمذهب الرابع صحيحة أو موثقة يونس بن يعقوب، قال: «قلت لأبي عبدالله (ع): الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال؟

قال (ع): يغسل ذكره ويذهب الغائط، ثم يتوضأ مرتين مرتين».

بما قرّبه في (التنقيح: ٣/ ٣٨٨)، ونصه: «أنه (ع) ـ على ما هو ظاهر الموثقة ـ بصدد بيان ما هو المعتبر في الاستنجاء، ومع ذلك ترك التقييد بمرتين.

فظهورها في كفاية المرة قوي غايتَه.

ويزيدها ظهوراً أنه (ع) قيد الوضوء بمرتين، فإن التعرض للتعدد في الوضوء ـ مع استحبابه ـ (وهو) دون المقام، أظهر في الدلالة على عدم اعتبار التعدد في مخرج البول».

الموازنة:

١ ـ نوقش في سند رواية نشيط بن صالح بضعفه بـ (الهيثم بن أبي مسروق النهدي) الراوي للرواية عن (مروك بن عبيد) الذي قيل بعدم توثيقه أيضاً، والذي يروي الرواية عن نشيط بن صالح مباشرة.

٢ ـ ونوقش في دلالة حسنة ابن المغيرة بـ «أن الاستنجاء ـ لغة ـ بمعنى إنقاء موضع الغائط بالغسل أو المسح، لأنه من النجو، فلا يشمل موضع البول بوجه، وإن كان في كلمات الفقهاء (قدهم) يستعمل بالمعنى الأعم.

على أنه لو كان شاملاً لغسل موضع البول في نفسه، ففي الرواية قرينة على عدم إرادة المعنى الأعم، وذلك لما ورد في ذيلها من قوله (قلت: ينقى ما ثمة

(١) المستمسك: ٢/ ٢٠٧.

ويبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليه)، ومن الظاهر أن الريح يختص بالغائط.

فالمراد بالاستنجاء في الحسنة هو إنقاء موضع الغائط فحسب»[1].

٣ ـ ونوقش الاستدلال بالمطلقات الدالـة على وجوب التعدد فـي التطهيـر من نجاسة البول، بأنها مقترنة بما يصرفهـا للدلالـة على لزوم التعدد في التطهيـر من البـول الكائن في غير الجسد المصيب للجسد، وتلك القرينة هي قوله: «يصيب الجسد» ذلك أن الإصابة تعني أن البول انتقل من مكان آخر ووقع على الجسد.

٤ ـ وناقش أستاذنـا السيد الخوئـي الاستدلال بموثقـة يونس بن يعقـوب للقول الرابع بقوله: «ويرد على هذا الاستدلال أن الموثقة إنما وردت لبيان ما هو المعتبـر في الوضوء، وذلك بقرينـة السؤال، لأن السائـل إنما سألـه عن الوضوء الذي افترضـه الله على العباد، وليست بصدد بيان ما يجب في تطهير مخرج البول، فلو دلت الموثقة فإنما تدل على اشتراط الاستنجاء في صحة الوضوء»[2].

النتيجة:

ولما رأيناه من قصور النصوص المذكـورة عن إيصالنا إلى المطلوب، إما من ناحية السند وإما من ناحيـة الدلالـة، ليس أمامنا ـ في هذه الحالة ـ إلاّ الرجوع إلى الأصول العملية.

والمرجع ـ هنا ـ هو: الاستصحاب.

وإجـراؤه أو تطبيقه هو بأن نقول: إننا بعد غسل مجرى البول مرة واحدة نشك في تحقق الطهارة بها وعدم تحققها فنستصحب النجاسة.

ولكن بعد أن نغسل مجـرى البول الغسلة الثانيـة يحصل لنا اليقين بالطهارة، وهو المطلوب.

يقـول أستـاذنـا السيـد الخـوئـي فـي (التنقيـح: ٣/ ٣٩٥): «فعلـى مـا سلكـه

(١) التنقيح: ٣/ ٣٩٠.

(٢) م ن.

المشهور من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية لا بد من الالتزام بالتعدد، إذ بعد الغسلة الواحدة نشك في طهارة مخرج البول وعدمها، ومعه يجري استصحاب النجاسة ما لم يقطع بالارتفاع.

وأما بناء على مسلكنا من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام لابتلائه بالمعارض دائماً فبعد الغسلة الواحدة إذا شككنا في نجاسة المخرج رجعنا إلى قاعدة الطهارة، وبها يقتصر في تطهير مخرج البول على الغسل مرة».

ولأنه قد ثبت في موضعه من علم أصول الفقه صحة جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية تأتي النتيجة: لا بد من الغسل ـ هنا ـ مرتين.

كان هذا الكلام كله في تطهير مخرج البول بالماء القليل.

أما تطهيره بالماء الكثير فلا خلاف بينهم في كفاية غمره بالماء، أو جريانه عليه كما في استخدام حنفيات الإسالة المستعملة في عصرنا هذا.

الاستنجاء من الغائط:

حكمه:

قال الشريف المرتضى في (جمل العلم والعمل ٩٩ ـ ١٠٠): «الاستنجاء واجب لا يجوز الإخلال به».

وعليه كلمة الطائفة جمعاء.

دليله:

إستعرض أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ٢١٠) دليل الوجوب المذكور فقال: «أما أصل وجوب الاستنجاء من الغائط فلا إشكال فيه، وادعي عليه الإجماع، كما يقتضيه نصوص المقام، مضافاً إلى ما دل على اعتبار الطهارة فيما يعتبر فيه».

وقال السيد العاملي في (مفتاح الكرامة: ١/ ٤١): «نقل الإجماع في

(الخلاف) و(التذكرة) و(إحقاق الحق) على وجوب الاستنجاء».

كيفيته:

للاستنجاء من الغائط كيفيتان:

١ ـ الغسل بالماء.

٢ ـ المسح بالحجر وما ماثله مما ورد في النصوص والفتاوى الآتي بيانه في الآتي.

حكمهما:

ويختلف حكم هاتين الكيفيتين من حيث التعيين والتخيير باختلاف حال الغائط الخارج من الموضع المعتاد، ذلك أن الفتاوى قسمت الحال إلى قسمين مستمدة ذلك من واقعه، وهما:

١ ـ أن لا يتعدى الغائط الموضع، وهو (الشرج) أو (المقعدة) كما عبر عنه في النصوص.

والحكم ـ هنا ـ التخيير بين الغسل والمسح.

٢ ـ أن يتعدى الغائط الموضع.

والحكم هو: تعين الغسل.

دليلهما:

إستدل على إجزاء الماء كمادة تطهير في الاستنجاء من الغائط بأمثال صحيحة إبراهيم بن أبي محمود: «سمعت الرضا (ع) يقول في الاستنجاء: يغسل ما ظهر منه على الشرج».

واستدل على إجزاء الحجر كمادة تطهير هنا بأمثال صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: لا صلاة إلاّ بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة من رسول الله (ص)».

واستدل على إجزاء الخرق كمماثل للحجر في الوظيفة بصحيح زرارة: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: كان الحسين بن علي (ع) يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغتسل».

والجمع بين هذه الصحاح حيث دل بعضها على كفاية الغسل، وبعضها على كفاية المسح هو التخيير بين الكيفيتين: الغسل والمسح.

هذا مضافاً إلى تسالم كلمة فقهاء المذهب على ذلك.

واستدل لتعين الغسل في حالة التعدي بتسالم كلمة فقهائنا على ذلك.

قال أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ٢١١): «فالعمدة في تعين الماء هو الإجماع لعموم الأدلة، كما اعترف به جماعة من متأخري المتأخرين».

ويرجع هذا إلى أن الفقهاء (رض) فهموا من تعدي الغائط المخرج عدم صدق عنوان الاستنجاء ـ هنا ـ بسبب التعدي، والأحجار وما ماثلها إنما رخص في استعمالها في ما يصدق عليه عنوان الاستنجاء، ومتى لم ينطبق عنوان الاستنجاء نرجع إلى المادة الأصل في التطهير وهو الماء.

قال السيد العاملي في (مفتاح الكرامة: ١/ ٤٢) ـ معلقاً على قول الماتن: «وفي الغائط المتعدي كذلك»: يعني غسله بالماء خاصة ـ قال: «إجماعاً كما في (الانتصار) و(الغنية) و(الذكرى) و(المعتبر) و(التذكرة) و(الروض) و(المفاتيح).

وفي (شرح الألفية) قال: عندنا.

ونقل في (المعتبر) و(التذكرة) و(الذكرى) الإجماع على أن المراد بالتعدي: التعدي عن المخرج، وقد صرح به الجم الغفير.

وفي (الإرشاد) و(الدروس) و(البيان) اعتبار التعدي من دون تقييد بالمخرج.

وفي (الروض) ـ بعد ذكر التعدي وتفسيره بتعدي الحواشي ـ نقل الإجماع.

وفي (المدارك) و(الدلائل) قرّبا الرجوع إلى العرف، فمتى تجاوز متفاحشاً

بحيث يخرج عن اسم الاستنجاء لم يجزِ سوى الماء».

كيفية الغسل:

قال السيد السبزواري في (جامع الأحكام الشرعية: ص ٨): «ولا يعتبر في غسل محل الغائط التعدد، بل المناط النقاء، أي زوال العين فقط».

وقال السيد اليزدي في (العروة الوثقى): «ويجب في الغسل بالماء إزالة العين والأثر، بمعنى: الأجزاء الصغار التي لا ترى، لا بمعنى اللون والرائحة».

وكما ترى أن هناك خلافاً بينهم في فهم مفهوم النقاء المطلوب هنا، بعد اتفاقهم على أن حد الغسل والمناط فيه هو نقاء الموضع مما لوثه من الغائط.

ويقوم خلافهم على قولين هما:

١ ـ أن النقاء هو زوال العين فقط.

كما أفيد صريحاً في عبارة (الجامع) ـ المذكورة في أعلاه ـ، ونسب هذا في (مفتاح الكرامة) إلى آخرين، قال في (١/ ٤٣): «وقال فخر الإسلام ـ على ما قيل ـ لا دليل على وجوب إزالة الأثر..»، وقال أيضاً: «وفي (المدارك): المستفاد من الأخبار لزوم النقاء، وأما الأثر فلم نقف فيه على أثر، وفي (الذخيرة): لم نطلع على هذا التفصيل، يريد لزوم إزالة العين والأثر في الماء، والعين فقط في الأحجار».

٢ ـ إن النقاء هو زوال العين والأثر معاً.

كما صرح به في (العروة الوثقى)، وهو قول مشهور فقهائنا.

واختلفوا في مفهوم الأثر على أقوال، أهمها:

١ ـ هو الأجزاء اللطيفة العالقة بالمحل التي لا تزول إلّا بالماء.

وهو ـ كما رأينا في أعلاه ـ مختار صاحب العروة، قال أستاذنا السيد الحكيم في التعليق عليه: «كما عن (كشف الغطاء) تفسيره (يعني الأثر) بذلك، وكأن المراد أنها لا ترى للطافتها، وإن كانت تحس باللمس، وإليه يرجع تفسيره (يعني صاحب

العروة) بالأجزاء اللطيفة، كما عن جماعة، منهم: الشهيد الثاني والميسي»[1].

٢ ـ هو ما يتخلف على المحل عند التنشيف والمسح.

حكاه في (مفتاح الكرامة) عن (مجمع الفوائد).

٣ ـ هو الرائحة:

«إختاره المولى الأردبيلي ونزّل إزالته على الندب».

٤ ـ هو اللون:

كما ألمح إليه في عبارة العروة المذكورة في أعلاه، ونقله في (مفتاح الكرامة) عن البعض ناسباً إياه إلى القيل إشعاراً بالضعف.

الموازنة:

النقاء من المفاهيم العرفية، وهو يعني النظافة، تقول: نقي الشيء ينقى نقاء ونقاوة، بمعنى نظف ينظف نظافة.

فالنقاء ـ في ضوء هذا ـ يعني ـ هنا ـ نظافة الموضع من الغائط.

وعليه: إن كان الأثر جزءاً من مادة الغائط فهو عين وليس بأثر، إلاّ إذا فسرنا الأثر ببقية الشيء، كما هو أحد معانيه اللغوية، وهذا ليس مراداً لهم لمقابلتهم له بالعين.

وإن كان الأثر ليس جزءاً من مادة الغائط، وإنما هو من الأعراض التي تخلفها العين كاللون والرائحة، لا يدخل في مفهوم النقاء، لأن النقاء ـ هنا ـ يعني النظافة من الغائط، وهذا ليس من الغائط وإنما هو أثره، والمطلوب ـ بدلالة الدليل ـ هو إزالة الغائط وتنظيف الموضع منه.

وعليه: فتحديد مفهوم النقاء ـ كما هو واضح ـ أمر عرفي يتمثل في إزالة العين فقط ـ كما بيّناه ـ.

---

(١) المستمسك: ٢/٢١٩، وانظر: مفتاح الكرامة: ١/٤٣.

كيفية المسح:

مادة التطهير:

١ ـ إتفقت النصوص والفتاوى على جواز استعمال الحجر.

ينظر ـ كمثال ـ: الأحاديث ١، ٢، ٣، ٤ من الباب ٣٠ من أحكام الخلوة في كتاب (الوسائل)، والمتون الفقهية التالية: المقنعة، جمل العلم والعمل، والإصباح، الإشارة، الشرائع، النافع، القواعد، السرائر، المهذب، الجامع للشرائع، جامع الأحكام الشرعية.

٢ ـ وجاء ـ أيضاً ـ ذكر المدر والخرق والكرسف (القطن) في بعض النصوص أمثال: الحديثين ٢، ٣ من الباب ٣٥ من أبواب أحكام الخلوة في كتاب (الوسائل).

وجاء الإفتاء باستخدام المدر في مثل كتابي (الإصباح) و(جامع الأحكام الشرعية)... وباستخدام الخرق في مثل (الإصباح) و(المهذب) و(القواعد) و(الجامع للشرائع) و(جامع الأحكام الشرعية).. وباستخدام القطن في مثل (المهذب).

٣ ـ وجاء في الفتاوى مضافاً إلى ما تقدم ذكره:

ـ الخزف، كما في (النهاية) و(النافع) و(الجامع للشرائع).

ـ الخشب، كما في (القواعد).

ـ الجلد، كما في (الجامع للشرائع) و(القواعد).

٤ ـ وجاء في بعض الفتاوى: التعميم لكل جسم مزيل للنجاسة، وعبر عن هذا بمثل:

ـ ما يقوم مقام الحجر، كما في (الإشارة) و(السرائر) و(الغنية).

ـ كل شيء قالع للنجاسة، كما في (جامع الأحكام الشرعية).

الدليل:

تقدم ذكر الدليل على جواز الاستنجاء بالحجر، وهو صحيحة زرارة عن

أبي جعفر (ع) التي فيها: «ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة من رسول الله».

كما أن الأحاديث الأخرى المذكورة أرقامها في أعلاه دالـة على جواز استخـدام المدر والخرق والكرسف.

وجاء التوسع في الفتاوى إلى ما ذكرته من مواد في أعلاه، والتعميم لكل جسم مزيل للنجاسة، استناداً إلى فهم الفقهاء بأن ذكر الحجر والمدر والخرق والكرسف في النصوص الشرعية إنما هو من باب التمثيل، لا التنصيص.

وقال الحر العاملي في (الوسائل: ١/ ٢٥٢ ـ الباب ٣٥ من أحكام الخلوة) ـ تعليقـاً على حسنـة عبدالله بن المغيـرة عن أبي الحسن (ع): قـال: «قلت له: للاستنجاء حد؟ قـال: لا.. ينقـى ما ثمـة» ـ قـال: «أقـول: إستـدل به بعض علمائنـا علـى جـواز الاستنجاء بكل جسم طاهر مزيل للنجاسة».

واستـدل لهـذا التعميـم ـ أيضـاً ـ بمـوثقـة يـونـس بـن يعقـوب: «قلـت لأبي عبدالله (ع): الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال؟ قال: يغسل ذكـره، ويذهب الغائط، ثم يتوضـأ مرتين مرتين»، بما فيها من إطـلاق مستفـاد من قوله (ع): (يُذهب الغائط) الشامل للغسل وللمسح، وبالحجر وغير الحجر.

شروط مادة التطهير:

واشترط في المواد التي تستخدم في المسح ما يلي:

١ ـ القابلية للإزالة:

ولعله لهذا استثنى الفقهاء العظم والروث، فلم يجوزوا الاستنجاء بهما.

وألحق بهما الصهرشتي في (الإصباح) ـ كمثال ـ الحديد، قال: «ولا يستنجى بالروث، ولا بما لا يزيل العين كالعظم والحديد».

وهـذا الاستثنـاء متفـق عليـه بينهـم، قـال أستـاذنـا السيـد الخـوئـي فـي

(التنقيح: ٣/ ٤١٦): «الظاهر أن المسألة متسالم عليها عندهم، ولم ينسب فيها الخلاف إلاّ إلى العلامة في (التذكرة) لتردده، وصاحب الوسائل (قده) حيث عقد باباً وعنونه بـ (كراهة الاستنجاء بالعظم والروث)، ولم ينقل خلاف ممن تقدمهما، بل ظاهر العلامة في بعض كتبه دعوى الإجماع على المنع».

٢ ـ الطهارة:

أيضاً هي من المسائل المتسالم عليها عند فقهائنا.

ولعله لقاعدة (فاقد الشيء لا يعطيه)، بما لها من ارتكاز في أذهان المتشرعة حيث لم يعرف عنهم التطهير بالنجس لما يعتقدونه من أن النجس لا يعطي الطهارة لأنه فاقد لها.

٣ ـ البكارة:

يعنون بالبكارة ـ هنا ـ أن لا تكون الأحجار، وكذلك المواد الأخرى ـ التي يراد استخدامها في الاستنجاء قد استخدمت قبل هذا في استنجاء أو إزالة نجاسة ما.

وورد ذكر (البكارة) في (اللمعة الدمشقية) و(الجامع للشرائع) قال مؤلفه ابن سعيد: «وإن لم يتعد (الغائط المخرج) خيّر (المكلف) بين الماء وأبكار الأحجار الثلاثة».

أما مَن قبل ابن سعيد ممن اشترط هذا الشرط فعبّروا عنه بمثل قول الشيخ المفيد في (المقنعة): «لم تستعمل (الأحجار) في إزالة نجاسة قبل ذلك»، أو ما يقاربه في اللفظ كما في (النهاية) للطوسي و(المهذب) لابن البراج و(الإصباح) للصهرشتي.

والمسألة خلافية حيث ذهب المشهور إلى عدم اشتراط هذا الشرط.

والظاهر أن الذين اشترطوا هذا الشرط استندوا في هذا إلى المرسلة: «عن بعض أصحابنا، رفعه إلى أبي عبدالله (ع) قال: جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار، ويتبع الماء».

ولكن علق على هذا الاستدلال أستاذنا السيد الخوئي بما نصه: «إلاّ أنها (يعني المرسلة) ضعيفة السند بالرفع والإرسال، ودلالتها أيضاً لا تخلو عن مناقشة، وذلك لأن إتباع الأحجار بالماء مستحب، وهو قرينة على أن البكارة أيضاً مستحبة، ولكن المهم هو ضعف السند، فهذا المعنى من البكارة لم يقم عليه دليل»[1].

٤ ـ ألا تكون مما هو محترم شرعاً، كالمأكولات، وكالقرطاس المكتوب عليه من الأسماء أو الألفاظ المحترمة شرعاً.

وذلك لما ثبت ـ شرعاً ـ من وجوب احترامها، ومن البديهي أن استعمالها في الاستنجاء يتنافى ووجوب احترامها.

عدد ما يتطهر به من الحجر وشبهه:

الأقوال في هذه المسألة ثلاثة، هي:

١ ـ المسح بثلاثة فصاعداً حتى يحصل النقاء، وإذا حصل النقاء بأقل من العدد، أُتم العدد.

وهو رأي المشهور، قال الشيخ الطوسي في (النهاية): «ويجزيه أن يستنجي بثلاثة أحجار إذا نقي الموضع بها فإن لم ينق بها زاد عليها، فإن نقي بواحدة استعمل الثلاث سنة».

٢ ـ التخيير بين المسح بالثلاثة أو الواحد إن حصل به النقاء.

إليه ذهب الحلبي في (الإشارة) وابن سعيد في (الجامع للشرائع) والعلامة الحلي في (قواعد الأحكام)، قال الحلبي في (الإشارة): «وغسل المخرج بالماء ومسح مخرج الغائط إذا لم يتعده، بالأحجار الطاهرة، أو بما يقوم مقامها من الطاهرات عدا المطعومات والعظام، إما ثلاثة أو واحد مقرّن، بحسب غلبة الظن بالنقاء».

---

(١) التنقيح: ٣/ ٤١٤.

٣ ـ المسح بحجر واحد مقرّن (أي ذي ثلاثة قرون) مع عدم القدرة على الثلاثة.

وهو رأي ابن البراج في (المهذب) قال: «وإن لم يقدر على ثلاثة أحجار، وقدر على حجر له ثلاثة رؤوس قام كل رأس منه مقام حجر».

الأدلة:

ـ إستدل لرأي المشهور بـ:

١ ـ صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع): «قال: لا صلاة إلاّ بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة من رسول الله».

٢ ـ موثقة زرارة عن أبي جعفر (ع): «سألته عن التمسح بالأحجار؟ فقال: كان الحسين بن علي يمسح بثلاثة أحجار».

٣ ـ صحيحته الأخرى: «جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار، أن يمسح العجان، ولا يغسله».

ـ ذكر في (الحدائق: ٢/ ٣٤ ـ ٣٥) دليل القول الثاني ـ بعد أن ذكر أنه المنقول عن المفيد (ره)، واختاره في (المختلف) ـ قال: «ويدل على الثاني ما تقدم من حسنة ابن المغيرة[١] المتضمنة للإنقاء.

وموثقة يونس بن يعقوب[٢] المتضمنة لإذهاب الغائط.

وبهما تزول أصالة البقاء المذكورة[٣]، وعدم دلالة إجزاء عدد خاص أو

---

(١) حسنة ابن المغيرة هي: «عن أبي الحسن (ع): قال: قلت له: للاستنجاء حد؟ قال: لا، ينقى ما ثمة.

(٢) موثقة يونس بن يعقوب هي: «قلت لأبي عبدالله (ع): الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال؟ قال: يغسل ذكره، ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين».

(٣) يريد بها قاعدة الاستصحاب التي ذكرها في معرض بيانه لدليل المشهور من أن مقتضى الشك بعد التمسح بالأقل من الثلاثة أحجار: إستصحاب النجاسة.

ما يدل عليه على عدم إجزاء ما دونه.

وحكاية الفعل في صحيحة زرارة المضمرة[1] لا يقتضي الوجوب.

والسنة في صحيحة زرارة الأولى[2]، ومرسلة أحمد[3] أعم من الوجوب».

- لم أقف فيما بين يدي من مصادر فقهية على من أشار إلى دليل رأي ابن البراج - وهو الرأي الثالث -.

ولعله جمعٌ بين القولين الأولين، وأخذٌ بدليلهما مقترنين.

الموازنة:

الموازنة - هنا - تكون بين دليلي القولين الأولين فقط، لما عرفت من أن دليل القول الثالث لم نقف عليه، فنقول:

- ناقش أستاذنا السيد الحكيم النصوص الزرارية الثلاثة التي استدل بها لرأي المشهور بما ملخصه:

أ - إن صحيحتي زرارة (أي الرواية الأولى والثالثة في سلسلة الاستدلال) مقترنتان بـ (السنة) ويحتمل أن المراد بها - هنا - الاستحباب، ومتى تطرق الاحتمال بطل الاستدلال.

ب - إن ما في الموثقة «عمل مجمل يجوز أن يكون للفضل، وحكاية الإمام (ع) غير ظاهرة في الوجوب لاحتمال كون السؤال عن أصل مشروعية التمسح بالأحجار، لا عن لزوم العدد كي يكون الجواب دالاً على لزومه».

ورد أستاذنا السيد الخوئي احتمال إرادة الاستحباب من كلمة (السنة) في صحيحتي زرارة بما نصه: «ويندفع بأن السنة في قبال الفريضة، فالمراد بها ما ثبت

---

(١) هي: «كان يستنجي من البول ثلاث مرات ومن الغائط بالمدر والخرق والخزف».

(٢) هي قوله: «بذلك جرت السنة من رسول الله».

(٣) هي قوله: «جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار».

وجوبه وتشريعه من النبي (ص)، كما أن الفريضة هي ما أوجبه الله سبحانه في كتابه، واستعمال السنة بالمعنى المذكور أمر شائع في الأخبار، فإذا قيل: الركعتان الأخيرتان سنتان في الصلاة، لا يراد منها استحبابهما، وهذا ظاهر».

ولكن.. لأن كلمة (السنة) في سياق الصحيحتين اقترنت بعبارة (جرت) لا نقوى على حملها على الاستحباب، وكذلك لا نستطيع حملها على الحديث الذي هو مصدر التشريع، لأن القرينة تفيد هنا وبوضوح أن المراد بالسنة في هذا السياق (السيرة).

يقال: جرت العادة، وجرت السيرة وجرت السنة، وكلها بمعنى واحد.

والسيرة ـ كما هو معلوم ـ إذا لم تقترن بما يقيدها بنوع الحكم وجوباً أو استحباباً أو غيرهما تحمل على مطلق الجواز، فهي ـ هنا ـ أعم من الوجوب والاستحباب، ولا دلالة خاصة فيها على أحدهما.

ولعله إلى هذا يلمح صاحب الحدائق في قوله ـ المذكور في أعلاه ـ: «والسنة في صحيحة زرارة الأولى ومرسلة أحمد أعم من الوجوب».

وحيث إن النصوص التي استدل بها للتثليث غير ناهضة بالدلالة على الوجوب، يرجع إلى الإطلاق المستفاد من حسنة ابن المغيرة المتمثل في قوله: «ينقى ما ثمة»، ومن موثقة يونس المتمثل في قوله: (ويذهب الغائط) فيقال بكفاية الحجر الواحد إذا حصل به النقاء، ويحمل الإتمام ثلاثاً على الاستحباب.

النتيجة:

فتكون النتيجة: إجزاء الحجر الواحد وما يقوم مقامه إذا حصل به النقاء.

تطهير البدن في غير الاستنجاء:

بعد أن تبيّنا كيفية تطهير البدن من نجاسة التغوط والتبول، وبما يعرف بـ (الاستنجاء)، ننتقل الآن إلى تطهير البدن إذا تنجس بغير التغوط والتبول، سواء

كانت مـادة النجاسـة المؤثـرة في تنجس البدن غائطـاً أو بـولاً أو غيرهمـا من سائر النجاسات فنقول:

أ ـ تتنوع النجاسة من حيث حكم التطهير الذي يترتب عليها إلى ثلاثة أنواع هي:

١ ـ بول الرضيع.

٢ ـ بول غير الرضيع.

٣ ـ النجاسات الأخرى غير البول.

ب ـ وتتنوع المادة المطهِّرة ـ هنا ـ إلى:

١ ـ الماء.

٢ ـ الأرض.

ج ـ ويتنوع الماء من حيث حكم التطهير به إلى نوعين هما:

١ ـ الماء القليل.

٢ ـ الماء الكثير.

وسوف يصنف البحث على أساس ما تقدم إلى التالي:

١ ـ التطهير بالماء القليل:

أ ـ من بول الرضيع.

ب ـ من بول غير الرضيع.

ج ـ من سائر النجاسات.

٢ ـ التطهير بالماء الكثير.

٣ ـ التطهير بالأرض.

التطهير من بول الرضيع بالماء القليل:

قال السبزواري في (الكفاية): «يكفي الصب في بول الرضيع، ولا يعتبر الغَسْل.

والمراد بالصب: وصول الماء إلى محل النجاسة».

وقال اليزدي في (العروة): «يجب في تطهير البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسلُ مرتين، وأما من بول الرضيع الغير المتغذي بالطعام فيكفي صب الماء مرة».

الأقوال:

وكما قرأنا في العبارتين المذكورتين في أعلاه يكتفى في تطهير البدن إذا تنجس ببول الرضيع بصب الماء القليل على الموضع المتنجس مرة واحدة.

وهذا الحكم المذكور هو قول مشهور فقهائنا، كما نص على هذا السبزواري في (الذخيرة) والسيد العاملي في (المدارك)[1]، بل ادعي عليه الإجماع في مثل (الناصريات) و (الخلاف) و (المختلف)، ولكن حكي عن الشيخ جعفر الكبير أنه ذهب في كتابه (كشف الغطاء) إلى القول بوجوب صب الماء مرتين.

وعليه تكون الأقوال في المسألة:

١ ـ الاكتفاء بصب الماء مرة واحدة.

٢ ـ وجوب صب الماء مرتين.

الدليل:

١ ـ أشار أستاذنا السيد الخوئي إلى ما يمكن أن يصلح دليلاً لقول الشيخ صاحب كشف الغطاء بقوله: «ولعل الوجه فيه أن حسنة الحلبي: (قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن بول الصبي؟

قال: تصب عليه الماء).

الدالة على كفاية الصبة الواحدة مطلقة، ومقتضى قانون الإطلاق، والتقييد تقييدها بما دل على اعتبار التعدد في مطلق البول كما في حسنة أو صحيحة

(١) أنظر: مفتاح الكرامة: ١/١٧٧.

أبـي إسحاق النحوي[1]، وحسنة الحسين بن أبـي العلاء[2]، وغيرهما من الأخبار المشتملة على قوله: (صب عليه الماء مرتين) بعد السؤال عن إصابة البول للجسد»[3].

٢ ـ واستدل لرأي المشهور بحسنة الحسين بن أبـي العلاء: «قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن البول يصيب الجسد؟

قال: صب عليه الماء مرتين، فإنما هو ماء.

وسألته عن الثوب يصيبه البول؟

قال: إغسله مرتين.

وسألته عن الصبـي يبول على الثوب؟

قال: تصب عليه الماء قليلاً، ثم تعصره».

وتقريب الاستدلال بها هو أن الرواية فصلت في بيان الحكم بين بول الصبـي وبول غير الصبـي، فأوجبت في بول غير الصبـي الغسل مرتين، وجوّزت الاكتفاء في بول الصبـي بالصب مرة واحدة.

والتفصيل ـ كما هو معلوم ـ قاطع للشركة، «وهذا يدلنا على أن التعدد إنما هو في بول غير الصبـي، وأما بول الصبـي فيكفي فيه الصب مرة واحدة»[4].

الموازنـة:

نوقش في التمسك بإطلاق حسنة الحلبـي الواردة في سياق الاستدلال لرأي

---

(١) هي: عن أبـي إسحاق النحوي عن أبـي عبدالله (ع) قال: سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال: صب عليه الماء مرتين.

(٢) هي: عن الحسين بن أبـي العلاء قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن البول يصيب الجسد؟ قال: صب عليه الماء مرتين، فإنما هو ماء.

(٣) التنقيح: ٣/ ٣٧.

(٤) التنقيح: ٣/ ٣٨.

صاحب كشف الغطاء بأن قرب احتمال كون الإمام (ع) في مقام بيان الاكتفاء في الصب في مقابل الغسل ينفي أن يكون لها إطلاق[1].

ونوقش أيضاً ـ على تقدير التسليم بإطلاقها ـ: «أن حسنة الحسين المتقدمة ظاهرة الدلالة على كفاية الصبة الواحدة في بول الصبي... والوجه في الظهور: أن التفصيل قاطع للشركة فإنه (ع) فصّل بين بول الصبي حيث اكتفى فيه بالصب مرة، وبين غيره فأوجب فيه الصب مرتين، وهذا يدلنا على أن التعدد إنما هو في بول غير الصبي، وأما بول الصبي فيكفي فيه الصب مرة واحدة»[2].. فتأتي:

النتيجة:

الاكتفاء في تطهير البدن من نجاسة بول الرضيع بالصب على موضع النجاسة مرة واحدة.

التطهير من بول غير الرضيع بالماء القليل:

الأقوال:

وقع الخلاف بين الفقهاء في عدد الغسلات لتطهير الموضع المتنجس ببول غير الرضيع على قولين:

١ ـ الغسل مرة واحدة.

قال أستاذنا السيد الحكيم في (المستمسك: ٢/ ١٢): «عن ظاهر (المبسوط) و (المنتهى) وغيرهما الاكتفاء بالمرة، وعن (البيان) الجزم به».

ونص الشيخ البحراني في (الحدائق: ٥/ ٣٥٨) على أنه مذهب السيد والشيخ العامليين صاحبي المدارك والمعالم، قال: «وما تضمنه جملة من هذه الأخبار من وجوب المرتين في البدن مما لم يظهر فيه خلاف بين الأصحاب (رض)، إلاّ من صاحبي المدارك والمعالم لمزيد تصلبهما في هذا الاصطلاح الجديد، فردا روايتي

---

(١) أنظر: المستمسك: ٢/ ١٥.

(٢) التنقيح: ٣/ ٣٧ ـ ٣٨.

الحسين بن أبـي العلاء وأبـي إسحاق النحوي بضعف السند، واكتفيا بالمرة في البدن لذلك».

٢ ـ الغسل مرتين:

قـال صاحب الجواهـر في (الجواهـر: ٦/ ١٨٥) ـ معلقـاً على هـذا القـول ـ: «وفاقاً للمشهور بين المتأخرين، بل في (المدارك) و (الحدائق) وغيرهما نسبته للشهرة من غير تقييد، بل في (المعتبر) نسبته إلى علمائنا مشعراً بدعوى الإجماع عليه».

الدليـل:

١ ـ إستدل للقـول الأول بصحيـح عبد الرحمـٰن بن الحجـاج قـال: «سألت أبا إبراهيـم (ع) عن رجـل يبـول بالليل فيحسب أن البـول أصابه فلا يستيقـن، فهل يجزيه أن يصب على ذكره إذا بال ولا يستنشف؟

قال: يغسل ما استبان أنه قد أصابه وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه ويتنشف قبل أن يتوضأ»[١]، أخذاً بإطلاق قوله (ع): «يغسل ما استبان أنه قد أصابه».

٢ ـ واستدل للقول الثاني بأمثال:

ـ حسنـة الحسين بن أبـي العلاء، قال: «سألت أبا عبدالله (ع) عن البول يصيب الجسد؟

قال: صب عليه الماء مرتين، فإنما هو ماء».

ـ صحيحة أو حسنة أبـي إسحاق النحوي عن أبـي عبدالله (ع)، قال: «سألته عن البول يصيب الجسد؟

قال: صب عليه الماء مرتين».

ـ صحيحة البزنطـي قال: «سألته عن البـول يصيب الجسد؟ قال: صب عليه الماء مرتين، فإنما هو ماء».

---

(١) قال الحر العاملـي في (الوسائل: ١/ ١٠٥٤): أقول: المـراد بالتنشف الاستبـراء، وبالوضـوء الاستنجاء.

الموازنـة:

ومقتضى الصناعة ـ هنا ـ تقييـد إطلاق صحيح ابن الحجاج بصحيح البزنطي وأمثاله، فتأتي:

النتيجـة:

وجوب غسل الموضع المتنجس ببول غير الرضيع بالماء القليل مرتين، وفاقاً للمشهور.

التطهير بالماء القليل من سائر النجاسات:

الأقـوال:

لفقهائنا قولان في كيفية تطهير البدن المتنجس بغير البول، هما:

١ ـ الاكتفـاء بغسل الموضع المتنجس مـرة واحدة فيما ورد فيه نص بذلك، ومرتين فيما لم يرد فيه نص.

٢ ـ الاكتفـاء بغسل الموضع المتنجس مـرة واحـدة مطلقـاً، أي فيما ورد فيه نص، وما لم يرد فيه نص.

الدليـل:

١ ـ إستدل للقول الأول بما يلي:

أ ـ إن النجاسات التي ورد فيها نص يفـاد من إطلاقـه كفايـة الغسلة الواحـدة في التطهيـر منها ـ هنا ـ، يحكم في تطهيرهـا بالاكتفـاء بالغسلة الواحدة، وهي أمثال: الكلب والخنزير، للوارد فيهما:

ـ عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل؟

قال: تغسل المكان الذي أصابه.

ـ وعن محمد بن مسلم أيضاً قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الكلب السلوقي؟

قال: إذا مسسته فاغسل يدك.

ـ وعن علي بن رئاب عن أبي عبدالله (ع)... وما على من قلّب (يقلب) لحم الخنزير؟

قال: يغسل يده.

ب ـ إن النجاسات التي لم يرد فيها نص يفاد من إطلاقه كفاية الغسلة الواحدة، لا يكتفى فيها بالغسلة الواحدة، وذلك للشك بعد الغسلة الواحدة في زوال النجاسة وبقائها فيستصحب بقاء النجاسة.

واتفقت كلمتهم على أنه بالغسلة الثانية يزول الشك فيرتفع الاستصحاب، فيحكم في مثله بوجوب الغسل مرتين.

٢ ـ واستدل للقول الثاني بالتمسك بإطلاق النصوص الخاصة في مواردها كالتي تقدمت في الكلب والخنزير.

ولما لم يرد فيه نص خاص «بإطلاق ما دل على مطهرية الماء، والعمدة فيه النبوي الذي رواه المؤالف والمخالف ـ كما عن السرائر ـ (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلاّ ما غيّر لونه أو طعمه أو رائحته) لدلالته على حصول الطهارة بالماء مطلقاً»[١].

الموازنة:

إنه مع وجود النص الذي يمكن الرجوع إليه في المقام ـ وهو هنا الحديث النبوي الشريف المذكور في أعلاه ـ لا تصل النوبة إلى الاستدلال بالاستصحاب، والرجوع إليه، كما هو مقرر أصولياً، فتكون:

---

(١) أنظر: المستمسك: ٢/١٧، والتنقيح: ٣/٤١ ـ ٤٢، والسرائر (سلسلة الينابيع الفقهية): ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

النتيجـة:

كفاية الغسلة الواحدة في تطهير الموضع ـ من البدن ـ المتنجس بغير البول.

التطهير بالماء الكثير:

ويتم التطهير بالماء الكثير بإدخال العضو المتنجس من البدن في الماء.

وذلك لتحقق الغَسْل المطلـوب بهذا، ولصدق عنـوان الغَسْل المدلـول عليه في النصوص.

التطهير بالأرض:

كما تطهر الأرض أسفل النعل ـ كما عرفناه فيما تقدم ـ تطهر أسفل القدم.

والحديث عن تطهيـر الأرض لأسفل القدم كيفية واستدلالاً هو الحديث عن تطهير الأرض لأسفل النعل، فراجع.

والحمد لله رب العالمين

الفهرست

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
تعريفها	٢٧٧
حكمها	٢٨٠
مميزات العبادة	٢٨٣
الحكم	٢٨٤
كيفية أداء النيّة	٢٨٦
التلفّظ	٢٨٦
الإخطار	٢٨٦
الداعي	٢٨٧
مقارنة النية للعمل	٢٨٩
الرياء	٢٩١
تعريفه	٢٩١
حكمه	٢٩١
الدليل	٢٩١
تأثير النية	٢٩٣
الطهارة	**٢٩٥ ـ ٧٠٩**
تصنيف موضوع الطهارة	٢٩٧
تعريف الطهارة	٢٩٩
في اللغة	٢٩٩
في الفقه	٣٠١
تعريف النجاسة	٣٠٤
في اللغة	٣٠٤
في الفقه	٣٠٥

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مركز التوزيع :

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

بيروت / لبنان / ص.ب ٢٥/٦٣ الغبيري

إيران / قم / ص.ب ٣٧١٨٥/٦٦١ فاكس : ٧٣٥٣٠٨